توضيح مع التلويح

هذا كتاب مليح وتأليف فصيح هو المسمى بالتوضيح شرح للتنقيح قد الفهما العالم الربانى والعامل الصمدانى الحبر الاعظم والنحرير المعظم قدوة المصنفين وعمدة المؤلفين اعنى سيدنا ومولانا عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة مع حاشيته المسمى بالتلويح الذى الفه مولانا سعد الملة والدين التفتازانى رحمهم الله تعالى برحمته السبحانى قد اهتم بطبعهما وتمثيلهما افقر الفضلاء شريف مخدوم المعتصم الرئيس بن قاضى عبد الرحيم البخارى بشركة شمس الدين بن حسين القورصاوى فى المطبعة الايمپراطورية الكائنة فى بلدة قزان من بلاد الروسية فى سنة الف وثلثمائة واحدى من الهجرة المباركة المحمدية على صاحبها افضل الصلوة والتحية

اذن بطبعهما وتمثيلهما من طرف نظارة المعارف الروسية
فى سنة الف وثمانمائة وثلث وثمانين من التأريخ المسيحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء اوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الاراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله بواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بماتواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان * وبعد * فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع فى الوصول الى مدارك المحصول اجل مايتنسم فى احكام الشرع قبول القبول واعز مايتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته فى دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جادة يعافى كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات مامستها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولوا الابصار ولهذا طار كالامطار فى الاقطار وصار كالامثال فى الامصار ونال فى الافاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار ولقد صادفت مجتازى بماوراء النهر الكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين فى كشف استاره بالحواشى والاطراف قانعين فى بحار اسراره عن اللالى بالاصداف لاتحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده فى خيام الاستار مقصورة

ترى حواليها هِمما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لاكرهم من الاوهام ان اخوض فى لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر فى ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازفا غلالة الجد فى الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارع فى اصول المذهبين مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولى الاعانة والتأييد والملى بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبى ونعم الوكيل *

كتاب التوضيح

بسم ــــــــــــــــــــــــ الله الرحمن الرحيم

حامدا لله اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله وآله مصليا وفى حلبة الصلوات مجليا ومصليا * وبعد * فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التى من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر فى ذلك الكتاب واعلم انى لما سودت كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشىء من المحو والاثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى تقرر عندى لتغير النسخ المكتوبة قبل التغييرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتعريفات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقنى على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا

* قوله * حامدا حال من المستكن فى متعلق الباء اى بسم الله ابتدىء الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء

باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء
به حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ماسواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد
عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل
يقول لان قوله وبعد فان العبد على مافى النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما على
النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه* واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا
فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته
وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الائه التى من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب* الثانى
ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمله على القسمين
تأسيا بالسور المفتحة بالتحميد حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف
الى الابقاء اولا وفى السباء الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا* الثالث الملاحظة لقوله تعالى
وله الحمد فى الاولى والاخرة على معنى انه يستحق بالحمد فى الدنيا على مايعرف بالحجة من كماله
ويصل الى العباد من نواله وفى الاخرة على مايشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله
رب العالمين* فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء فى دارى الفناء والبقاء فما
معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا على حامدا* قلت معناه قصد تعظيمه ونية
التقرب اليه فى كل مايصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات
فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه
اشارة الى ان الاخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء
من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وح فان قلت من شرط الحال
المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية* قلت ليس الباء
صلة لابتدائ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفى يعتبر
ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة
فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا
للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى
عازما عليه فلا يلزم الجمع* قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو
دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه السلام صار
الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام
على مافى النسخة المقررة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل عليه السلام امر جلى لا يخفى
على احد* والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للمضمار* والمجلى هو السابق
من افراس السباق* والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة
وتكريرها او اشار بالمجلى الى الصلوة على النبى وبالمصلى الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا
وتبعا ثم لا يخفى حسن مافى قراين الحمد والصلوة من التجنيس ومافى القرينة الثانية من الاستعارة
بالكناية والتخييل والترشيح ومافى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القراين الثلث
الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية
واما التنوين فى اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا

ههنا ظرف بمعنى قبل وهوح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ماقال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم يصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه فى الاول اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام * قوله * سعد جده فيه ايهام اذ الجد البخت واب الاب * قوله * وفقنى الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى *قوله* وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشىء المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام *قوله * مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود * قوله * وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى الى مثله سبقت العالمين الى المعالى * قوله * لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء *قوله * سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح *

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء

يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منعقر * من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا *

---

* قوله * اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب * الصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة

يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا مايسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى منتا كلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لايستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ماذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلاينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لايخفى والصواب وان كان بالواو * قوله * من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيى بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل ولنما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لماسيجىء من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمه او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين اى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهوى ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى بها الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ماصرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبىء عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بمايدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاخلاص والدوام بقوله يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبىء عن الاستمرار *

على

على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اى لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى مايشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه مارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القايس بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها

* قوله * على ان جعل تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه دلالة على جلال قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما يبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لايصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام * قوله * بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى

يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية فى الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها * قوله * مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ماهو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ماهو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه * قوله * بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذ جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى *قوله* اودعها فيها اى اودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا اوتضمينا بمعنى الادراج والوضع * قوله * منصة بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع خزازة لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكأنه اراد ان المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة * قوله * وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل اوخطابه المفصول الذى يبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام * قوله * مارفع اى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض*

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة

سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه

اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكأنه اكب

عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو

كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته

فى دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اى

لا يدركون بامعان النظر مايدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه

وحاولت اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولايكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم *

* قوله * جليل الشأن اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفاؤتها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين والحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية اللطيفة فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لايخلو عن تعريض ما بان فى اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ * قوله * موردا فيه اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى يأتى بعد ذلك * قوله * الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لايلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لايمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأى الصحيح فباعتبار انه يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لاتعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل مالطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتأدية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز * وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز

بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لايمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فمامعنى قوله ابلغ من جميع ماعداه *والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة ومايقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ماذكر فى المفتاح وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى اوعلى بعض المراتب القريبة منه *والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ماعداه انه ابلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لايمكن الاتيان للغير بمثله *وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى اوفيما هو يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مماعداه بمعنى انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه*

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ماهى فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل مايبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا *واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هى اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لاى شىء وضع *وشرط لكلا التعريفين الطرد اى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان انه ماش لايطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل لاى شىء وضع فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لايطرد لانه اى الاصل لايطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغائية اى العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لايصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لاتسمى اصلا فلايصح هذا التعريف الاسمى

---

*قوله * اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه امامقاصد الفن اولا الثانى المقدمة والاول امان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول اوعن الاحكام وهو القسم الثانى اذلايبحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهومزيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلثة ابواب فى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هو الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال اوقال عن لسانه اصول الفقه ماهى ثم اخذ فى تعريفه واصول

واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ فى التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى وتارة فى الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح اوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح * قوله * اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار المضاف مثلا دليل المسئلة مايختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه مايختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه * فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة مايبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع الاصول وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا مايحذف لشهرة امره * ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر من الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالى الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه مايبتنى هو عليه ويستند اليه ولامعنى بمستند العلم ومبتناه الادليله وبهذا يندفع مايقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره * فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعا * قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر اواراد ماهو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لايصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلى * قوله * واعلم ان التعريف اما حقيقى الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة فى نفس الامر ولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء

الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لاينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بساقط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لاالماهيات الاعتبارية* اذا تمهد هذا فنقول مايتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان تكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ اووجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصوّر الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها اوبعضها اوبالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم ومانعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ماوضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد اوبلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل مايبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لايكون الااسميا اذلا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذلها مفهومات وحقايق* فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة *قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمى و الحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا * قوله * وشرط كلا التعريفين اى الحقيقى و الاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولاعكس اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى فنسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كل مالم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحدود على ماليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها *قوله* ولاشك ان تعريف الاصل اسمى لانه تبيين ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لادخل له فى بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان اوغيره ففى الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذلا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان مايحتاج اليه الشئ اما داخل فيه اوخارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير اوبالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثانى ان كان مامنه الشئ فهو

فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مالاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا امانعا* وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد فى مطلق التعريف لاسيما فى الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الاعن بعض ماعدا المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثانى بالمحتاج* وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك* وثالثها ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل* ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلاشك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله *

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج

الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابى حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن ان يراد به ماينتفع به النفس ومايتضرر به فى الاخرة كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها مااكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتى به المكلف اما واجب اومندوب او مباح اومكروه كراهة تنزيه اومكروه كراهة تحريم اوحرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقى لايثاب ولايعاقب عليه فلا يدخل فى شئ من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اى مما لايعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لايثاب عليها* ويمكن ان يراد بما لها وما عليها مايجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين* ويمكن ان يراد بما لها وما عليها مايجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصناف* اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وماعليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وماعليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها

وما عليها وان اردت مايشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بمالها وماعليها سواء كان من الاعتقاديات اوالوجدانيات اوالعمليات ثم سمى الكلام فقها اكبر*

قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذبها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لادلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب فى قوله مالها وماعليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا عما ينتفع به النفس اويتضرر فى الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتى به المكلف واثنان لايشملها كلها*والاقسام اثنى عشر لان مايأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لايصح على رأيهما وهو ان مايكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لايعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب مايشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب مايشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ماهو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بمايأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذلو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه*فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لايخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لايعاقب لعفو من الله تعالى اوسهو من العبد اونحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث* الاول انه جعل ترك الحرام مما لايثاب عليه ولايعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى

وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى*وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لايصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه *والثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة *فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها لان ماسوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لايجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لايجوز *قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها*والثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما*والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس*ثم لايخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لايجوز ان يراد بالاحكام كلها ولابعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات *

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق اه فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست باحكام اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثانى فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم بما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعى اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى اى خطاب الله تعالى بما لايتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام ونحوهما مما لايتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر*

---

* قوله * وقيل العلم عرف اصحاب الشافعى رح الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم اوغيره والحكم اما مأخوذ من الشرع او لا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعملى اما ان يكون العلم به حاصلا من

دليله التفصيلي الذى نيط به الحكم اولاً فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث اومن الحس كالعلم بان النار محرقة اومن الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية * قوله * يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق فى العرف على اسناد امر الى اخراى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثانى ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعى ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لو لا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع * ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى اوشريعة النبى عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبى عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع * قوله * ثم الشرعى اى المتوقف على الشرع اما نظرى لا يتعلق بكيفية العمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ * قوله * اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق باحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة

الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشیء لوجود المقتضی اوبعدم وجوبه لوجود النافی لیس من الفقه *قوله* ولاشك انه مکرر ذهب ابن الحاجب الی ان حصول العلم بالاحکام عن الادلة قد یکون بطریق الضرورة کعلم جبریل والرسول علیهما السلام وقد یکون بطریق الاستدلال والاستنباط کعلم المجتهد والاول لایسمی فقها اصطلاحا فلابد من زیادة قید الاستدلال اوالاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مکرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصیلیة فان قیل حصول العلم عن الدلیل مشعر بالاستدلال اذ لا معنی لذلك الا ان یکون العلم مأخوذا عن الدلیل فیخرج علم جبریل والرسول علیهما السلام ایضا قلنا لوسلم فذکر الاستدلال للتصریح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبیان دون الاحتراز ومثله شائع فی التعریفات *

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحکام الشرعیة وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعیة فقال والحکم قیل خطاب الله تعالی هذا التعریف منقول عن الاشعری فقوله خطاب الله تعالی یشمل جمیع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المکلفین یخرج مالیس کذلك فبقی فی الحد نحو خلقکم وما تعملون مع انه لیس بحکم فقال بالاقتضاء ای الطلب وهو اما طلب الفعل جازما کالایجاب اوغیر جازم کالندب واما طلب الترك جازما کالتحریم اوغیر جازم کالکراهیة اوالتخییر ای الاباحة

وقد زاد البعض اوالوضع لیدخل الحکم بالسببیة والشرطیة ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تکلیفی وهو المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر واما وضعی وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك اوشرط ذلك کالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذکر احد النوعین وهو التکلیفی وجب ذکر النوع الاخر وهو الوضعی والبعض لم یذکر الوضعی لانه داخل فی الاقتضاء او التخییر لان المعنی من کون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حینئذ والوجوب من باب الاقتضاء لکن الحق هو الاول لان المفهوم من الحکم الوضعی تعلق شیء بشیء آخر والمفهوم من الحکم التکلیفی لیس هذا ولزوم احدهما الاخر فی صورة لایدل علی اتحادهما نوعا *

---

* قوله * ولما عرف الفقه المذکور فی کتب الشافعیة ان خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین تعریف للحکم الشرعی المتعارف بین الاصولیین لا للحکم المأخوذ فی تعریف الفقه والمصنف ذهب الی انه تعریف له وان الشرعی قید زائد علی خطاب الله تعالی وان کونه تعریفا للحکم الشرعی انما هو رأی بعض الاشاعرة کل ذلك لعدم تصفحه کتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحکم الشرعی بخطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین والخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر للافهام ثم نقل الی مایقع به التخاطب وهوههنا الکلام النفسی الازلی ومن ذهب الی ان الکلام لایسمی فی الازل خطابا فسر الخطاب بالکلام الموجه للافهام اوالکلام المقصود منه افهام من هومتهیء لفهمه ومعنی تعلقه بافعال المکلفین تعلقه بفعل من افعالهم والا لم یوجد حکم اصلا اذ لاخطاب یتعلق بجمیع الافعال فدخل فی الحد خواص النبی علیه السلام کاباحة مافوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزیهاته وغیر ذلك مما لیس بفعل

المكلف لايقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لاحكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبى عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وماتعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج مادخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب اوبدونه وهو الندب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم اوبدونه وهو الكراهة* وقد يجاب بانه لاحاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر *قوله* وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه* الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد مالم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق* الثانى انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فينافى التعريف والتحديد* الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد مالم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع* وعن الثانى بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل * واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلامشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة اوحرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها اووجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعى داخلا فى الاقتضاء او التخيير اى فى التكليفى لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر فى بعض الصور لايدل على اتحادهما وانت خبير بانه لاتوجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح* واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه شاملا له فاى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى

الوضعى تعلق شیٔ بشیٔ فیه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شیٔ بشیٔ لكونه شرطا له اوسببا اومانعا *

وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا اى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اى لا الخطاب فلا يكون ماذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبى كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الاسلام والصلوة لا تصح واما فى غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله اوبدنه حكم شرعى ثم اداء الولى حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجىٔ فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغى ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ماثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ماثبت بالقياس اى فى جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج آمنوا وفاعتبروا اى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعنى بالافعال مايعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية مايختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب *

* قوله * وبعضهم عرف ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعى مايتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا مايتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود *

لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع * قوله * فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعى اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعى على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية * قوله * والفقهاء يريد ان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المحكوم به * قوله * يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد فى كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى اصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف اولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب الاداء من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله او ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهو ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما

عنها بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل انه يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لايقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لانا نقول فحينئذ لايخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى *

والشرعية ما لايدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا فى عين هذا الحكم او واردا فى صوره يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع فى المقيس عليه لا يدرك الحكم فى المقيس فيدخل فى حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفات كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثانى هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل فى حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية *

---

* قوله * والشرعية ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم اوباصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الى اخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع فى قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام فلو كان خطاب الله الى اخره تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا البتة باى تفسير فسر * قوله * فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما اوكراهتهما وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولاخطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا مدخل للعقل فى درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه * واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسى ما ذكره ثمه اوذهل عن قيد العملية ههنا *

ولا يزاد عليه اى على حد الفقه المصطلح التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلم انه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة او لايعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لايسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر لاجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابى حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطاء فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لايليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلابد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال *

* قوله * ولايزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لولم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة اومسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلايكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم * قوله * ثم اعلم انه لايراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموعى واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لاضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لايدخل تحت الضبط فلايكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من

من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية و الجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لايصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى اخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لاكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس * كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم اوكل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وانه التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهى الحوادث لاينافى ذلك و الظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والاتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه و القريب غير مضبوط اذ لايعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب و الشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام البعض الفقهاء او الخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز انه يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لايجد فيه النص ولم يقل النبى عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد * ولانسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك *

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها و التى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم مالم يظهر نزول الوحى به قد لايعلمه الفقيه و الصحابة رضى الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع فى زمنه لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وماقيل ان الفقه ظنى فلم اطلق العلم

عليه فجوابه اوّلا انه مقطوع به فان الجملة التى ذكرنا انها فقه وهى ماقد ظهر نزول الوحى به * وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صاركانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل اويثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت فى علم الله تعالى *

* قوله * بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته * قوله * مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لايعد من الفقه والاول اوجه * قوله * لا المسائل القياسية اى لايشترط فى الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور * نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر لامثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما ظهر للمجتهد السابق لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد * والثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد * والثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر * والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله عنها ولم

ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال* ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا عن الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال * قوله * فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ماورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية * قوله * وثالثا هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد فى ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام* وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا * وانت تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ما امكن فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا*

واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى

الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطئ فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى* واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا* واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظيره قياس الوطئ الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة يعنى قياس حرمة وطئ ام المزنية على حرمة وطئ ام امته التى وطئها والحرمة فى المقيس

عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطئ
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول *

* قوله * واصول الفقه ما سبق كانه بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأى فى اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك فى الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس فى اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة * واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر اولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره فى صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا فى مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه فى الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه فى الوجود لا فى الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى اليه واثر البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون

يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلانسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهولا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنى *

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اى العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام * وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة فى الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية *

---

* قوله * وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما

يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا و اما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه *

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت و اذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لايكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هي مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن * ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر فى موضعها ولايكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو اوراجح ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد حتى لوخالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى اوملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص المجتهد فان المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد والادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه رأى ابي حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة

عبادة اوعقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذ اعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت اوكلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام *

قوله ونعنى بالقضايا الكلية* اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا *ومن حيث افادته الحكم اخبارا* ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة* ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا*ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة* ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لامحالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط *والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول *اوبالعكس ويسمى الشكل الرابع *اومحمول فيهما ويسمى الشكل الثانى*اوموضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث * مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط * وقولنا الحج مأمور الشارع هى الصغرى* وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لىخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ماشرحه المصنف بما لامزيد عليه * قوله* وان يكون

القياس قد ادى اليه رأى المجتهدين يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق فى المسئلة اجتهادا وسبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه *قوله* ولايبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه *قوله* ولايقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لاالى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة * قوله * يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حذف المضاف اذ لايبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع فى عبارة القوم *

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن

احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء فى قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اى اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية ومايتعلق بها عطف على الادلة والضمير فى قوله بهايرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتى وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ماهى مبحوث عنها ككونها عامة اومشتركة اوخبر واحد وامثال ذلك ومنها ماليس كذلك ككونها ثلاثيا اورباعيا اوقديما اوحادثا اوغيرها * فالقسم الاول يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم *والقسم الثانى يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا* الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة *والثانى مايكون له مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ اوبفعل الصبى ونحوه *والثالث ما لايكون كذلك فالاول يكون محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم *والثانى اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا *وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لايثبت بالقياس ونحو زكوة الصبى عبادة * واما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله *

---

* قوله * فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان اوبواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه اوبواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا * والمراد بالبحث عن

عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا اوعلى انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب اوعلى اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع اوعلى انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن *وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة * فان قلت فمابالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك *قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرض بماليس اثباته للحكم هينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد *قوله*واما الثالث يعنى العوارض الذاتية التى لا تكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا دخل لها فى لحوق ماهى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته اورباعية معربة اومبنية الى غير ذلك مما لادخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الاصول وهذا كما ان النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته *

ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور فى قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول فى قوله فيبحث وقوله عمايثبت اى عن احوال مايثبت وقوله عما يتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام * والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هى ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفى بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول *وقوله*وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش فى ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقى والمجازى معا فنقول نريد فى الجميع اثبات العلم لنا اوغلبة الظن لنا *

قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم فى فن الاصول * قوله * كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس اوفصل اوخاصة فتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية اوعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال ومالهُ دخل فى الايصال *وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لايحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل * قوله * لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولايبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا فى المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف فى تحصيل القضية الكلية التى يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية ما فى الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لايقتضى الاصالة والاستقلال *قوله* فان اريد بالحكم هذا كلام لاحاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولوسلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشىء اوانتفائه غاية مافى الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الادلة وهذا لايتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل مايفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه *

واعلم انى لما وقعت فى مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التى لايستغنى المحصل عنها وان كان لايليق بهذا الفن *منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان كان اضافة شىء الى آخر كما ان فى اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفى المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التى لها مدخل فى المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لايكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان*

قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث فى الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر

الناظر فيها الواقف على كلام القوم فى هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه فى العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول امايكون العوارض التى لهادخل فى المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث فى الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التى لهادخل فى ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة اوعقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا* واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك اوكان اضافة لكن لادخل للاحوال الناشية عن احد المضافين فى المبحوث عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه فى ذلك على ماقرره المصنف فيما سبق فالموضوع لايكون الا واحدا الان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهى المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك *وانما يلزم ان لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تتشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات او فى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والافرجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق فى المنطق *

ومنها انه قد يذكر الحيثية فى الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولايبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع مايبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه اوعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولايبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك *ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لايكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا *

قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح ان يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحق عن تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلت الحيثية فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة * قوله * ومنها ان المشهور *المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه* اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث فى علم عن بعض انواعها وفى علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان تحدد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الاخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين فى الموضوع

فى الموضوع متمايزين فى المحمول *واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهى البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها فى العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث فى الهيئة عن اشكالها وفى السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التى هى اركان العالم وهى السموات ومافيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكم فى صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعى الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال والثبات ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابوعلى ولا يخفى ان الحيثية فى الطبيعى مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبنى على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه *واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فجعلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه مايطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ماتحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارض الذاتية ويطلبها ولامعنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر فى احوال شئ وذلك فى احوال شئ آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار بان يؤخذ فى احد العلمين مطلقا وفى الاخر مقيدا اويؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز *واما ثالثا فانه ما من علم الاويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث فى كتاب البرهان من منطق الشفاء *

وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقى يوصف بصفات كثيرة ولايضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولاشئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل فى المبدأ فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تنكلم فى ذلك الغير حتى ينتهى التسلسل فى المبدأ ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هى المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهى راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهى راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك لاالمحمول فلامشاحة فى ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هى اجسام العالم من حيث لها

شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم *

* قوله * وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذى لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخالق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي فى صفاته الى امر منفصل وكان ينبغى ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل فى المبادى اعنى الصفات التى كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور فى الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتى وحينئذ فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتى آخر وهو المطلوب اولغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابد ان ينتهى الى مايكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فى المبدأ فان قيل يجوز ان ينتهى الى العرض الذاتى الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى الاول ايضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل * قوله * ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي فى صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعنى اثبات عرض ذاتى آخر *

فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول فى الادلة الشرعية وهى على اربعة اركان الركن الاوّل فى الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بما نقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلابد وان يقال الذى كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولى ولا دور لان المصحف معلوم فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله بقوله الذى كتب فيه القرآن *

* قوله * فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاول

الاول مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذليلا لركن القياس * قوله * الركن الاوّل فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقران وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولا ان القران مصدر بمعنى المقروّ ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ماتوهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون فى ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لامجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتبة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة فى المصاحف ولاينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرهما والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابى رضى الله تعالى عنه او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد المتواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله على ما ذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها فى اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا

يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى فباى الاء ربكما تكذبان عدة ايات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرأن كررت للفصل والتبرك وليست باية من شئ من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب فى اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا اومجنونا فعلى ماهو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل بين دفتى المصحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف او الكلمة من القرأن ولايسمى قرآنا فى عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرأنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الا انه لايناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرأن قلنا نعم على ان يكون القرأن ايضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شئ *

ثم اردت تحقيقا فى هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اى نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد ولا القران فان علماءنا قالوا هو مانقل الينا الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا اوعرفوا القران بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرأن بهذا فليس تعريفا لماهية القران ايضا بل تشخيصه *

---

* قوله * فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرأن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرأن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرأن فيلزم الدور لايقال فالدور انما يلزم اذا جعل التعريف لماهية القرأن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرأن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرأن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لايدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرأن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرأن اشارة الى ان

ان ماهية الكتاب هي ماهية القران فذكر احدهما مغن عن ذكر الاخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلادور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي * قوله * بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تميز الشيء بما يخصه شخصا كان اوغيره *

لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القران لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد المقروء فعلى هذا لايلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلابد من معرفة ماهية المصحف فلايمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله * على ان الشخصي لايحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لايفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل فقد وجد مشخصا فان كان القران عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد اوعمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تأويلان احدهما انا لانعني ان القران شخصي بل عنينا ان القران لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لايقبل الحد كما ان الشخصي لايقبل الحد فكون الشخصي لايحد جعل دليلا على ان القرآن لايحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلاتحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره وثانيهما انا نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لايقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة لايمكن تعددها الا بحسب محالها بان يقرأها زيد وعمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لايقبل الحد فاذا اسئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلابد ان يقال بعض من القران اونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا

المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب فى بابين الاول فى افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثانى فى افادته الحكم الشرعى فيبحث فى الامر من حيث ان يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى *

* قوله * يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والافة ليست من جنس الحروف والاصوات لاتختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسماله واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة * قوله * على ان الشخصى لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة اونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لايفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشىء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لايجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لايقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات ولا الى ما ذكر فى تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفيد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لابما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير * قوله * على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان مايقرؤ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولوكان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد اوعمرو اوغيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا

التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لايحد تأويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لايقبل الحد لانه لايمكن معرفته الابالاشارة ونحوها فكذا القرآن لايقبل الحد لانه لايمكن معرفة حقيقته الابان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هوهذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لايتعدد الابتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لايقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الابالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام فى تعريف الحقيقة واما اذا قصد التميز فهوممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كمايقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جارالله فى تفسير القرآن و النحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء *قوله* فان الاعراض تنتهى اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لايمكن تعددها الابتعدد المحال كقول امرىء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات و السكنات بلغ حدا لايمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلافالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا * قوله * وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانالانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان اوغيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم * قوله * ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحوذلك لاكالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لايقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه *

الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ فى الاصل اسقاط شىء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ اية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال

على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاختيرت هذه العبارة *

* قوله * لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا اوغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ماينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لاصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة * قوله * المراد من النظم ههنا اللفظ لايقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق اوهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لوقيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه

ومنه اللفظ يعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر * قوله * بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجات فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لايتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة اواكثر غير مأولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقرأة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام فى ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فسيجئ فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القران وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا اوحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاوّل يلزم فى الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس اودلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق * قوله * بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء فى ذلك الحكم وقيل الخلاف فى الفارسية لا غير * قوله * حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى * قوله * لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابى مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف *

باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاوّل من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما يأتى وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاوّل فى وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم فى كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع فى وجوه الوقوف على احكام النظم *

---

* قوله * باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على

الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى ان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاوّل مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا اوخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاوّل عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقى فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب اومبنى على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى * قوله * وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاوّل بقوله فى وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ * وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال النظم وجريانه فى باب البيان اى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة او فى غيره فيكون مجازا اوفى طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق

اوبطريق الاستتار فيكون كناية *وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه *وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى اى معرفة طرق اطلاق السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة اوالاشارة اوغيرهما *

التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان اووضعا واحدا اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع مايصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لايقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من العلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية اووضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد اوباعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مأوّلا اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا *

قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير اولواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص *والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى اونوعى اوجنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق

بجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة
الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان
يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق
على ماسيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ
الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم اوعلى سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى اولا فله
كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة
المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا
لوسلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق للاحاد على سبيل
البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان
الكثير اولامر يشترك فيه وحدان الكثير اولمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون
كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له اوجزئيا من جزئياته اوجزأ من اجزائه وبهذا الاعتبار
يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل
وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة فى الاسم كاحاد المائة
فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام
ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالاتهم للنكرة المنفية
ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم
النفى عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى
لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لايمكن الابانتفاء كل فرد لاينافى
ذلك لايقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم
يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لايكون فى اللفظ دلالة على
انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة لايقال المراد بغير المحصور مالايدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ
الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد
لايقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له
ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد
بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة اوتضمنا وبهذا الاعتبار
صار الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما
يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله
لذلك بحسب الدلالة *قوله* والا فجمع منكر المعتبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو
انتظام جميع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر
يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه
وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم
استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام

مقصورعلى البعض بدليل العقل اوغيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا اونحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين *قوله* اوباعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لايكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص ونحوذلك *قوله* ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام و المشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى واورد عليه ان المأول قد لايكون من المشترك وترجحه قد لايكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان ان المجمل والمشكل والخفى والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول عن المشترك لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة *وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة*وقيل المراد بغالب الرأى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والقياس فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لاتأويلا اوبقياس اوخبر واحد فانه لايكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا ان لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا اومشكلا فازيل خفاؤه بقطعى اوظنى *

وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان

تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان

اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود

اومنكرا فنكرة فهى ماوضع لشىء لابعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لافرق بين المعرفة والنكرة فى التعين وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لايتوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لامثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام و المشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا *

قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه اراد ماليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الاعلى صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل *قوله* وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كغانم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لاغير *قوله* ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد فى المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض *قوله* فهى ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفى المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها *قوله* عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل فى شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل فى شئ لا بعينه فالمعتبر فى التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ماذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ *قوله* واعلم انه يجب الى آخره يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد اولكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين

الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان فى لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجئ جوابه هذا غاية ماتكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر *

فصل الخاص من حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ انه يراد بالقطعى معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا *

* قوله * فصل لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام * الاول فى حكم الخاص * الثانى فى حكم العام * الثالث فى قصر العام * الرابع فى الفاظ العام * الخامس فى المطلق والمقيد * السادس فى المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد اولكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيماله نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج فى التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدتم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لاشركة فى مفهومه اصلا ولا يخفى ما فى هذا من التكلف * وقيل المراد بالمعنى مايقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى فى المعانى وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمى الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص * قوله * يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر فى مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناء على ان الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعى كلفظة الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به * قوله * قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسيجئ فى آخر التقسيم

الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى الاحتمال الناشى عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم *

ففى قوله تعالى ثلاثة قروء لايحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران وبعض فان لم يحتسب تجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعى رحمه الله تعالى فنحن نقول لوكان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظة ثلاثة لانه لوكان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة تجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب

كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر و الا لكان الثالث كذلك جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى مايطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لوكان كذلك لايكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شىء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رحمه الله تعالى وقد تفردت بهذا *

قوله ففى قوله تعالى ثلاثة قروء بيان لتعريفات على ان موجب الخاص قطعى تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة امابالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر* فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما فى اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لايعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاثة حيض وبعض* اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام اوواسطة* وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك * وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص اواجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا * وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لانسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لايكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لاباعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لايفيد الشافعى لانه لايقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اباحنيفة رحمه الله تعالى فى دفع مايورد من المعارضة

من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها فى الحيض *قوله* على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انا لانسلم انه اذا اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لاثلثة وانما يلزم ذلك لوكان الطهر اسما لمجموع مايتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا * وتوجيه الجواب على ماذكره القوم ان الطهر ان كان اسما لمجموع فقد ثبت ماذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ماذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك *فان قيل الطهر حالة مستمرة لايدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لاتتصف باسماء الاعداد الاعند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لايستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لايلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لوكان كل بعض منه طهرا واحدا ولايلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لايكون طهرا واحدا مالم ينقطع* قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لايتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثانى لم يكن بد من البيان *

وقوله تعالى فان طلقها فلاتحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفى تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعى رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال اوبغيره ففى اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعى رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولايحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لايلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور فى المتن مشروحا *

قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لافسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلاجناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى قوله فان طلقها الاان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا

اقتصر المصنف على الثانى مشيرا فى اثنا تحقيقه الى الاول* وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون مايدل على تعدد وترتيب لايقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة * بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لالذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم اوظننتم ايها الحكام ان لايقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلاجناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعها فى قوله ان لايقيما ثم خص جانب المراة مع انها لاتتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيماسبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لافسخ كما ذهب اليه الشافعى فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لافسخ والايلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال اوبدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء *قوله* فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل انصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولايحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا فى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم ان تأخذوا فى الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لايقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء * وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لايقيما الاية * الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء *لكن يرد اشكالان احدهما ان لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرحوا به لان الخلع طلاق باين* وثانيهما ان لايصح التمسك بالاية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع* واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ * وعن الثانى بان الاية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد

وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع *وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع *

وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اى التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها اومات احدهما * وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا واورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان*

---

* قوله * ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطئ *قوله * والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى

المفوضة بفتح الواو على ان الولى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر
* قوله * الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك
* قوله * قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة فى القطع والايجاب ومعنى الاية قد
علمنا ما اوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى
وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع وذهب
الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال
فرض النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض
للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت
ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما
كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا عدل المصنف عن
ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة
فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى ان مقدر
المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون
الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب * قوله * وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان
هما مسئلتان خالف فيهما الشافعى ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير
الاولى ان لفظ حتى فى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فى الغاية
واثر الغاية فى انتهاء ما قبلها لا فى اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة
السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن المحرمات كما فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطء الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت
الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشىء قبل وجود
اصله ففى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابى حنيفة بناء على ان وطء
الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص * وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد
بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة
حيث قال لا حتى تذوقى جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا
سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل
والمحلل له جعل الزوج الثانى محللا اى مثبتا للحل ففى ما دون الثلاث يكون الزوج الثانى
متمما للحل الناقص بالطريق الاولى * وتقرير الثانية ان فى قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص فى الابانة عن الشىء من غير دلالة على ابطال العصمة
ففى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه
واستهلاكه كما هو مذهب ابى حنيفة ترك العمل بالخاص * وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت
بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب
ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التى هى محل الجناية الى
الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال فى حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا
تخمر وفى المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل *

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع * فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل واجمع ولوكان مستغرقا لما احتج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابى آخر والناس الثانى اهل مكة *

* قوله * فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس * واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التى ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثانى فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير * فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف * والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال * وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية * وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون الجمع مجازا فى الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس * وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رغب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا اى الجيش لكم اى لقتالكم *

* وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة فى الجمع والواحد فى غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص * وعندنا وعند الشافعى رحمه الله يوجب الحكم فى الكل نحو جاءنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع

الالفاظ لها * وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهى قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم * فانها تدل على حل وطىء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها فى الوطىء او لا * وحرمتهما آية وهى ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطىء بملك اليمين * فالمحرم راجح * كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح *

* قوله * لانه المتيقن استدل على المذهب الثانى بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل فى جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح فى دليل الاجمال * قوله * لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروايح والطعوم التى اكتفى فى التعبير عنها بالاضافة كرايحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير * فان قيل فهم ذلك بالقراين قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال * قوله * وحرمتهما اى الجمع بينهما وطئا آية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطىء فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى ان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح او فى الوطىء بملك اليمين *

وابن مسعود رضى الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل * اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احديهما فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا

يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضى الله تعالى من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها اوطلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار ما تناوله الايتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا * وذلك عام كله * اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعى رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس * لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اى التخصيص شائع فى العام * وعندنا هو قطعى مسا وللخاص وسيجئ معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعى لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص فالتأكيد يجعله محكما * هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعى رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز فى الخاص فاذا اكد يصير محكما اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا غير ناش عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصوص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل ما هو *

* قوله * فى مقدار ما تناوله الايتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير

الحامل والذين يتوفون اى ازواج الذين يتوفون لايتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لايكون منسوخا * قوله * لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لايحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق اول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لايخلو عنه الاقليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى الخاص * فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرنية لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ فى تعريف المجاز * قلنا احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز * واما الثانى فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع فى كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لى فهو حر وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال * فان قيل لما لم يكلفنا الله ماليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان * قلنا لماكان التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة فى حقنا لاعلما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا * وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى ان لاتعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لايقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل واجمعين * وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشى عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولايبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجئ رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن

عن الدليل فهو ممنوع * قوله * لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل اوبمستقل موصول اومتراخ ولاشك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل اوبالمستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد التخصيص اى القصر على البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لافائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص *

واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان فى الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح * فعند الشافعى رحمه الله تعالى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا * اى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط * حتى لا يكون عاما مخصصا بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض *

---

* قوله * واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا لتأخره والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص فى الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لاناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص فى الواقع لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض فى القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا لا فى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجئ حكم تعارض النصين عند الجهل بالتأريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض

فى الحامل المتوفى عنها زوجها لا فى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاوّل ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من آلايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه او عاما متناولا لشئ آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال اوغير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولاتقتلوا اهل الذمة فان علم التأريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاوّل العام ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه كما فى آلايتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها * فانه قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل * قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره * قوله * حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجى *

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن

---

* وهو * اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة ذكوة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق *

---

* قوله * فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤديها فشرط والا فان كان بالى ومايفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكوة اوغيرها نحو جاءنى القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة اونقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه * لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنى الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا

ولا للوصف بالجمل نحو لا نكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام * لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء قدم فى الذكر او اخر ولا يخفى انه لابد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه اوتعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زايدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولايدل فى البعض الاخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى وعند ابى حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزله انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ما سيجئ فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق ان المتراخى نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخى ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخى والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخى *

---

* اوبمستقل وهو * اى القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام اوغيره وهو اما العقل * الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شىء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شئ واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا اى واما كون بعض افراده زائدا كالفاكهة لاتقع على العنب ففى غير المستقل اى فيما اذا كان الشىء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اى العام حقيقة فى الباقى لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى وهو اى العام حجة بلا شبهة فيه اى فى الباقى وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا *

قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير وفى التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص

لايجرى فى الخبر كالنسخ *قوله* واما العادة فلو حلف لايأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بمايكون متعارفا بان يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة *قوله* ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لايستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب اوبالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطى اعنى ماوضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولايملك المولى استكسابه ولاوطىء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد *فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد* قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد مابقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انماهو بقدر مايصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ماثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولو حلف لايأكل فاكهة ولانية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة *قوله* ففى غير المستقل اختلفوا فى العام الذى اخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى ام مجاز فالجمهور على انه مجاز* وقالت الحنابلة حقيقة *وقال ابو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها والافمجاز * وقال ابو الحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط اوصفة اواستثناء اوغاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل اوسمع* وقال القاضى ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لاصفة وغيرها*وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط اوصفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل او انفصل * وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقى وان كان بمستقل فهى فى الباقى مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء اوصفة اوشرط اوغاية موضوع للباقى مثلا اذا قال عبيده احرار الاسالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقى* وفيه نظر لان ان اراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقى عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجىء فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع واما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان اراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ لايصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ماسيجىء وقد صرح فى بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا * ولننبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف اوياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال

رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات
الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق
من هذا القبيل كالمستثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة
كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا
مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من
الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة
بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الأصلى فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على
معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج فى القاعدة الدالة
على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ فى تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصى والقسم الاول
من النوعى فلفظ الاسود فى مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما
وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فى ما وضع له فليتدبر * واما الثانى فلانه موضوع للكل
فاذا خرج منه البعض بقى مستعملا فى الباقى وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار
على البعض الا انه يتناول الباقى كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم
ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقى فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجىء فى فصل
المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر
لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت
عند استعمالها فى الباقى مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير
انها موضوعة للاستغراق خاصة * لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على
البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى * لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى
لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه فى فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقى ليس
نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك
بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير فى الاستعمال فكما ان
تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا
يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة فى الكل بحسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين
المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا محصورة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع
للباقى عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع
* وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام
بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى
ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصار الذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد اذا ابطل ارادة البعض
لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج
البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه
فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه

لانه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا و ان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى *

وفى المستقل كلاما اوغيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما اوغيره مجاز* اى لفظ العام مجاز فى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقى حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه على ما يأتى فى فصل المجاز انشاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص بالكلام اوغيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما اوغيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا *

---

* قوله * اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث *قوله* وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا اوكلاما اوغيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء* وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان

ان ينفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء * اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب *

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع * لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل * اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم * وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل * والاصل في النصوص التعليل * ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء * في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل * اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا * ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان * وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام * وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال *

لكن لايسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا
يسقط فى نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة فى العام للشبه الثانى فيدخل الشك فى سقوط العام
فلا يسقط به * اى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك فى انه هل بقى
معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك *

* قوله * وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول
لايصلح دليلا فلايصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولايتعدى جهالة المخصص
اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لايفيد بدونه
شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه
فيصير مجهولا متوقفا على البيان *قوله* وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض
دليل فيه شبهة حتى لايكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة
وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة
فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة
متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر اما اولا فلان ماذكر انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع
بل مجموع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج
عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل
المذكور على تقدير تمامه لايدل على تمكن الشبهة بل على ان لايبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا
موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لايثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان
كان المخصوص مجهولا لايترجح شىء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ماوراء المخصوص لكن ظنا
لاقطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا
بصورة المجهول *قوله* حتى يخصصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد
التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص اومجهولا ان يخص بخبر الواحد والقياس
اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لايصلح
معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك
لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس
بخلاف خبر الواحد فانه لاشك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى اوميله
عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا له * وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام
بالقياس على ان المخصص لايجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس
بسديد لان القياس مظهر لامثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولايعلم
تراخيه بطريق القطع *قوله* لكن لايسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه
كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان
اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل
المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر

يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ماهو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ماوراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه *

وان كان اى المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله * لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتى فى هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصوص غير داخل فى العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل * فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض

آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ماسبق * فان العام الذى نسخ بعض ما تناوله لاينسخ بالقياس لان القياس لاينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل *

قوله لايريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء لايصح تعليله كما لايصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لايصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ماسيأتى فان قيل فيجب ان لايصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله * قوله * على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابا عن الاشكال الواردة على كلام القوم بانه لوكانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذلايخفى ان المذكور لايصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ماتعينت لايدرى انها فى اى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لابل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا *قوله* اذهو اى القياس لايعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان مايتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد * وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لايصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا * وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لايستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض

البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لايتناول شيئا من افراد العام *

وهنا مسائل من الفروع تناسب ماذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص * فنظير الاستثناء ماذا باع الحر والعبد بثمن اوباع عبدين الاهذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ماذا باع عبدين الاهذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لايصح البيع في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ماليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع *

قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله *قوله* لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لايوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر* قوله * فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع *قوله* ولان ماليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الاخر حتى لايملك المشترى قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا اومدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع *

ونظير النسخ ماذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت

فلايفسد البيع فى العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لاتفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لايصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند

ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ماعرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار فى ذلك والثانى ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لايكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لايكون شئ منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غاية مافى الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلايفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير البيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما اوكلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن اوكليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لايصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل فى البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع *

* قوله * العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ماسيجئ تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة * قوله * وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشترى بالخيار فى سالم ثلثة ايام مثال الثانى باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار فى احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلايكون بيعا بالحصة

بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضى الصحة وجهالة محل الخيار او الثمن اوكليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء * وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك * وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لاتدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم * واما ثانيا فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى ماذكره يلزم ان لايثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لايثبت بالشك *قوله* ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لاينعقد الا بحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فيبقى الايجاب فى حق الاخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لابنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لايظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لايدخل تحت الحكم فيه يرد الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن *قوله* ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع فى الصورة الاولى ينبغى ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ماليس بمبيع شرط القبول المبيع كما فى بيع العبد مع الحر * وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل فى الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر فى صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لايفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفى غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء *

فصل فى الفاظه وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع اوكل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتينى اوّلا فله درهم فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله

يطلق على الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لانهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا اوعشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم *

قوله فصل فى الفاظه اى فى الفاظ العام على ماذكره المصنف حيث فسر قوله منها بقوله اى من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ماذكره غيره وهى اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل مايتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من استيعاب المعنى وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول اوعلى سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لابكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لايكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج * والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تأويل مايقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لوقال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا * فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الازيدا ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء * قلت يصح من حيث ان مجئ المجموع لايتصور بدون مجئ كل واحد حتى لوكان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الاواحدا ولايصح العشرة زوج الاواحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع * والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره اومنفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا اومتعاقبين استحق كل واحد الدرهم * والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخله متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشئ منهما * قوله * فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لانهاية له يعنى ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة اواربعة اوما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلايوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولايخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسياتى ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والافقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ماصرح به فى كتب

فی کتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت اوكثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرهط اوللعشرة فمادونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحوذلك * واماتحقيق ان الموضوع للعموم هومجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعی فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فی مثله على كل جمع اوعلى كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى اواعم من الحقيقى والعرفی فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام *

لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة فی اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولانزاع فی الارث والوصية * فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث اوعلى سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم اوعلى اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فی سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل اللغة ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع *

---

* قوله * لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فی اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لوحلف لايتزوج نساء لايحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فی المواريث والوصايا حتى ان فی الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفی الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان * الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فی جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فمافوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فی غير ضمير المتكلم لماستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا مافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفی الجمع عن الاثنين مثل ما فی الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح

رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى اومجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ماتقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولايصح العالمون * ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اماعن الاول فبانه لانزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام اولاب فلهما الثلثان مماترك ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك * فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن * قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لايكون الاوارثا بالقوة اوبالفعل على ان الحجب بالاخوين قدثبت باتفاق من الصحابة كاروى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لااستجيز ان اخالفهم فيما راؤا وروى لااستطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت * واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض اوتشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لايطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لايكون فى الشخص الاواحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين اوتردد بينهما انه ذوقلبين * واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث فى ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا اوفى حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر لهما وارتفاع ماكان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد اواثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لايدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق من ذلك لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهذا حاصل فى الاثنين بلاخلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لاحاجة الى ما ذكره المصنف

المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة ومافوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات *

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما فى معناه كالرهط والقوم * الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى * كالرجل وما فى معناه * كالجمع الذى يراد به الواحد * نحو لا اتزوج النساء الى الواحد * اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنه قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة *

---

* قوله * فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع الافراد ومجاز فى البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فى الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد

فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة * وقوله * والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا * قوله * والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد *

منها اى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففى الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد *

* قوله * ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى

الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا * اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لان جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صراحوا بان العهد الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق *

ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما فى قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة *

---

* قوله * ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه اوغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان

المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع *الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لايقال المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الازيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال اونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل *قوله* قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لايتزوج النساء اولايشترى العبيد اولايتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل لاتحل لك النساء اى واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لايقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد لاثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد *

فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لايمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لاتدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس *قوله*

* قوله * فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لايمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على مايصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لايقال الكلام على تقدير ان لايكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لانسلم انتفاء العهد الذهنى فى شىء من الصور المذكورة فالصحيح فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لاتحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل * قوله * وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لاانزوج النساء ولااشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس اولى *قوله* فعلم من هذه الابحاث لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذ الوقال ان الغنى على مافى يدى من الدراهم ولاشىء فيها لزمها ثلثة دراهم ولوحلف لايكلمه الايام اوالشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو ساب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لايدركه شىء من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى الكل احد فيكون سلبا كليا لايقال كما ان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم الكل فرد كذلك هو فى النفى لساب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لايحب الكافرين ان الله لايهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفى يعم وقد يجاب عن الاية بانها لايعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها *

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لوكان فيهما الهة لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير *

---

* قوله * لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العام بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع * قوله * واختلف فى الجمع المنكر لا شك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف

الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالاً فى الجموع كرجل فى الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نـزاع فى صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان فى حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لانه الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى * والجواب عن الاوّل انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه * وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض * وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق*

ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شىء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شىء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ولكلمة التوحيد*

---

* قوله * ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية وكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين * قوله * كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الاوّل من الدليل على كون الصيغة للعموم * قوله * ومنها اى ومن الفاظ العام

العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة اومقدرة كما فى مامن رجل اولا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه* واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاوّل فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء بموسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لا ينا فى السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم* واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالا له ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الاله فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لابيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله عن كل اله *

والنكرة فى موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتا عام فى طرف النفى فان قال ان ضربت رجلا

فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل اوللمنع ففى قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البران لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لايكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدى حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم

لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الاية انما قلنا ان قوله ولعبد عام لانه ذكر فى معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام

ولو لم تكن للعلة المذكورة دلالة للعموم لما صح التعليل وانما يدل على العموم لانه فى معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا *

---

* قوله * والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبدى حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب انه يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى *قوله* وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاوّل الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم * وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة عن النفى* الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشىء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصير ورته مستثنى * وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الارجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم

الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا جالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام *

فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة فى غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت فى الانشاء نحو قوله تعالى ان الله يأمركم انه تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت فى الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك فى الوجهين اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاوّل وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاوّل فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه *

---

* قوله * خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافى اى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة *قوله* والنكرة فى غير هذه المواضع اى النفى والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت فى الانشاء فهى مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة * ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير

تعيين * واما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والخبر فالحق انه لفظى لان القاولين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرّف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم *قوله* فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الأوّل اما مع كيفيته من التنكير والتعريف اوبدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام اوالاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس* وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاوّل والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الأوّل حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام او الاضافة وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاوّل والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى * صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا * مع القطع بان الثانى عين الأوّل* وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لايلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه * واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الأوّل ان يكون المراد به هو المراد بالاوّل والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك* واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاوّل كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة * قوله * فكذلك فى الوجهين يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انها ان اعيدت معرفة كان الثانى هو الأوّل وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانى غير الأوّل كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثانى هو الأوّل كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم * قال

قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهوما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر فى مجلس اخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى *

* قوله * لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم وروى عن النبى عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثانى مغاير للاوّل فى النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم اوللافراد وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه اوالجنس اى الذى يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاوّل بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد * قوله * وان اقر بالف يعنى لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى هو الاوّل لكونه معترفا بالمال الثابت فى الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاوّلين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاوّل كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد اخر اوبالف عند شاهدين والف عند القاضى فاللازم الف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاوّل *

ومنها اى وهى نكرة تعم بالصفة * فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفى

* الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففى الاول اى فى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام بالكلية وفى الثانى وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف *

* قوله * ومنها اى وهى نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يتكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا اوصلة اوشرطا وقد صرحوا فى قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد اوعمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما *قوله* فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا اوعلى الترتيب عتقوا جميعا فان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى اى عبيدى ضربك * قوله *وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه اريد بالوصف النعت

النعت النحوى فلانعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة اوشرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع مابين الفعل والزمان من التلازم *وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين* واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لاينافى الربط ولوسلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لايظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لاينافى الضرورة بل يؤكدها *قوله* وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلامرجح اذلا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لامعنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولاتعدد فى المفعول * وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لايتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك اوعضه كلبك فهو حر* واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا اوعلى الترتيب فحينئذ ينبغى ان لايعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية * واما ثالثا فلانا لانسلم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لايصح ان يقال لولم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك اوضربته *

ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد

بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابى سفيان رضى الله عنه فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فى اى مما تفردت به *

* قوله* ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات *قوله* يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن لقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر * وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس

ليس بعض العبيد بل كلهم * واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض * وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل اوبدونه وحينئذ لانسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر *

ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت تطلق مادونها وعندهما ثلاث وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم مادخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقضى العموم فى الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففى قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لايكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف *

---

* قوله * ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول ائمة بعض اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا * قوله * وقد مر وجههما اما وجه قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث * قوله * وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ماسبق بل المراد انهما لايقعان خاصين بان يقال كل رجل اوجميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن

اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل * قوله * فان دخل الكل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل * قوله * فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق * قوله * فكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا * قوله * بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لو احد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة * قوله * وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه او بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر هو ان يقتضى فى صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق لا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم الفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك *

وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام فى اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافى ارادة الاخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان

كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقى ولا الامر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتعريض والحث على دخول الحصن او لا فيجيب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لايوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقى وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقى بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث فى غاية التدقيق *

* قوله * فان قال جميع من دخل هذا الحصن او لا اعلم ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل اولا واحدا او متعددا معا اوعلى سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث اما فى من دخل وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فظاهر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم اذا دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد متمثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل

وانه لوكان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولاستعار البعض معنى كل من دخل اولافان قوله الكل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان اوجماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلايكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل هو من جهة انه لادليل على الاستحقاق والحكم لايثبت بدون الدليل فقوله لايراد المعنى الحقيقى اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لوحملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى *

مسئلة حكاية الفعل لاتعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبى عليه السلام فى الكعبة فيكون هذا فى معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعانى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الاخر بالقياس قال الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعل عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز فى البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فماروى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لايدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار *

* قوله * مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لاينقل العموم الابعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لاعموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما

انما يلحق به بدليل من دلالةنص اوقياس اونحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولوسلم فلفظ الجار عام * وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجا ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا * واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام * واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه * .

مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال اوحادثة اما ان لا يكون مستقلا اويكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر ان جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحوا ليس لى عليك كذا فيقول بلى اوكان لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعد عم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة *

---

* قوله * اللفظ الذى ورد بعد سؤال اوحادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب اومنفى استفهاما اوخبر اوبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما وخبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما اوخبرا * قوله * حملا للزيادة على الافادة يعنى لوقال ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه اوغيره معه اوبدونه لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال * قوله * صدق ديانة لانه نوى

ما يحتمله اللفظ لاقضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه * قوله * ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصرلها على تلك الأسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان فى هلال بن امية وآية السرقة فى سرقة رداء صفوان او فى سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد فى شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة * فان قيل لوكان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص * اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص لدليل يدل عليه * وعن الثانى بان فائدة نقل السبب لا تنحصر فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص *

---

* فصل * حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما المقيد على تقييده فاذا وردا اى المطلق والمقيد

فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحوا دوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لاتنافى فى الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له

اى للشافعى رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم فى صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهى ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه *

* قوله * فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه ان اورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد * فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة * قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد او غيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور فى المقيد فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة * وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجئ ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به * وفى هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب

بخلاف قراءة ابی رضی الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات فی قضاء رمضان فانها شاذة لايزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لاعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام فی حديث الاعرابی صم شهرين وروی شهرين متتابعين *

هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لاتعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول فی جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فی اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فی صوم ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجری مجری الشرط فيوجب النفی ای نفی الحكم عند عدم الوصف فی المنصوص وفی نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد هذا دليل على المذهب الاخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفی الحكم عما عداه عنده وذلك النفی لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفی بالنص فی المنصوص وفی نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لاتسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجری على اطلاقه ولايحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ و المساءة كما فی بقرة بنی اسرائيل وقال ابن عباس رضی الله ابهموا ما ابهم الله واتبعوا مابين الله ای اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ماقيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فی الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ماامكن فيعمل بكل واحد فی مورده الا ان لايمكن وهو عند اتحاد الحادثة و الحكم فهذه الدلائل لنفی المذهب الاول وهو الحمل مطلقا *

قوله له ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق و التقييد فی السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد و المقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب ای نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا فی الحكم و اتحدت الحادثة وههنا لاتعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فی كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفی كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين *قوله* لان التقييد فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال و البحث عن القيود و الاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ و المساءة لاعلى ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد و الاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساءة هو تلك القيود و الاشياء المسؤل عنها * وقد يقال فی وجه الاستدلال ان الوصف فی المطلق مسكوت عنه و السؤال عن المسكوت عنه منهی بهذا النص ولايخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية فی هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون *قوله* وقال ابن عباس رضی الله تعالى عنه هذا لايقوم حجة على الخصم لانه لايجعل قول

قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول *قوله* وعامة الصحابة قال عمر رضى الله تعالى ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لايكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك الدليل لاح لهم في هذه الصورة *قوله* ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق *

فالان شرع في نفى المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولابد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لايكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لاعدما اصليا ولايمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فتجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اى يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اى على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء

فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل فى المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله اوتحرير رقبة فلايفيد تعديته فهى اى التعدية فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اى بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهى مقصودة منها اى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلايصح القياس فتكون اى تعدية القيد لاثبات ماليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلى وابطال الحكم الشرعى وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين الذى دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين اوتحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لايكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى اوعلى عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لايجوز بالقياس جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعى وهنا يثبت القيد ابتدأ بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لايخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتدأ بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لايجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لايقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لايتناول ماكان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لاينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولايقال انتم قيدتم قوله عليه السلام فى خمس من

من الابل زكوة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما فى السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما فى صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة *

قوله والنفى فى المقيس عليه يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سيجيء فى فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعى ثابت بالنص وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس اوانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد * لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص * لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعين هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على عدم وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد اوغيره وبهذا يندفع مايقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة فى كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع فى اجتماع النص والقياس فى حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد فى حادثة واحدة فى الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر *قوله* لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره فان قلت هذا صريح فى ان النفى ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيتناقض ماتقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لا حكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى *قوله* ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة اوالى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما *قوله* لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده فى المحصول جوابا عما

قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لايجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز *

فصـــل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لاحقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لايخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر اولكل واحد منهما مع الاخر اى للمجموع اوالكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله فى احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لايجوز *

* قوله * فصل حكم المشترك التامل فى نفس الصيغة اوغيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه اومعانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه اومعانيه * وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفى الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية فى باب الوصية ولايخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد اوالوجوب والاباحة مثلا * ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لايمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة * ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد

فى المفرد وذهب المصنف الى انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لوكان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لايكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولانزاع فى صحته* فان قيل لانعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لاجزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لايلزم الاكونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك* فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اى بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اى مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لايجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لايتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لايمكن الااعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعماله اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشىء بالشىء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لايوجب ان لايراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له من غير استعمال فى الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة* واما انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتى بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو

نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز * واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لانفس المراد ومثل هذا لايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين اذليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام * وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لاداخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه لايتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لامجاز او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق * فان قيل لم لايجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة * قلنا سيجىء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لاقائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف *

فان قيل يصلون على النبى الاية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لااشتراك

لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف

الموصوف كسائر الصفات لابحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لابحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز فى مثل هذه الصورة اى فى صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الاية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الاية لم يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبى عليه السلام فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى عليه السلام

السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر فى قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازى فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام * ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على انه المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل بجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لايتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وماذكروا ان الانقياد شامل بجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلا وايضا لايبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبى عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لاتفقهون لايليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الامنكر خوارق العادات *

---

* قوله * لكن هذا الكلام فى غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء فى مثل فلان يصلى فاقرؤا القرآن * وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبى ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما فى وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا * قوله * ولما بينوا يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة فى نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك * قوله * وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعانى المذكورة وتجويز ان يراد به فى الكل معناه الحقيقى والمجازى * قوله * اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ماهو الظاهر من كلامه

فهو لا يصح فى غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير ا ومطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلابد ان يكون فى كثير من الناس بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكاليف فالاظهر فى الجواب عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من فى الارض وبالثانى سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس* قوله * وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفاء لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لايناسب ان يقال الم تر* قوله * ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح * قوله * مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغى ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لايفقهون هذه الدلالة ولايعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لايسمعون *

التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فى المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى فاللفظ حقيقة اى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز اى وان استعمل فى غير ما وضع ان بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة اونحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى *

---

* قوله * التقسيم الثانى من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة اومجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ

مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى * ثم قيد الاستعمال لا بد منه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى وضع جديد * والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشىء من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولا يشترط فى الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى فى جميع الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شىء من الاوضاع فان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة على ما سيجىء * ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فى الموضوع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة بل لفظ الدابة فى الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الجملة اعنى العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل

فى غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس فى اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع فى اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجئ ان الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال فى غير الموضوع له ينافى ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو المجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا المجاز بالزيادة والنقصان الذى هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال فى معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا فى عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف فى عبارة من جمع بين الامرين *

واما المنقول فمنه ما غلب فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة وبالعكس اى حقيقة فى الثانى مجاز فى الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب على الارض ليس لصحة اطلاقه اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول كما فى الحقيقة فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى

ولا لصحة اطلاقه اى المنقول على المعنى الثانى وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما فى المجاز فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليست مراعى فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة الا لغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء *

* قوله * واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعا مجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له اوغير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد

ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف* ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول *اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ما ذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز*

ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة

التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجاز وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى بمعناه الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول

لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فى غيرما وضع له فينافى ارادة الموضوع له *

* قوله * ثم كل من الحقيقة والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ اوذهول السامع عن الوضع اوعن القرينة اونحوذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات * وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا فى اللغة او الانكشاف وان كان خفيا فى اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى مافيه من التكلف * واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هومناط الاثبات والنفى ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان لطويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه * وحينئذ لاحاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره * فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده اوغير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما * قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد به قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فينا فى ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو

ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك *

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحوا نبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب *

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب اولا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر اولا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا اولا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى ايضا فاعل فى اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج الاقوال الكاذبة التى لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف

تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبنى للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لابد ان يكون من ملابسات الفعل *

* فصـــــل * هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد مايصدق عليها المعنى وكان ينبغى ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او اعتبار ما يؤل المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة *

* قوله * فصل قد سبق لابد فى المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ماذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة مايعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا فى الآخر فهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لا حصر وتقسيم عقلى ولو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع فى اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث *قوله* اذا

اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا
قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك
اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر* قوله * فى بعض الازمان اعلم ان المعتبر فى المجاز
باعتبار ماكان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم
اى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار مايؤل اليه حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله
له فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا
والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له
فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت
خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل واتوا اليتامى اموالهم
وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير
اذا صار خمرا واكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما
عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة
ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه اى كان
بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى ذلك الزمان * وشرح هذا الكلام
على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان اومايؤل اليه ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس
الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقى
حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على
ان تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر
فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة
فيجب ان يكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ماكان اولاحق ليكون مجازا باعتبار
مايؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا
قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقى للمسمى
ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول
الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لوكان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار مايؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان
الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذلوكان
حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى
للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه*
ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزءه اعنى الحدث
وبالمسمى فى الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل
له الحدث فى زمان سابق اولاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ
الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق اولاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى

له فی حال دون حال والاحسن ان یقال التعبیر عن الماضی بالمضارع وعکسه من باب الاستعارة علی تشبیه غیر الحاصل بالحاصل فی تحقق وقوعه وتشبیه الماضی بالحاضر فی کونه نصب العین واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للاخر * ثم فی کلامه نظر من وجهین الاول ان حصول المعنی الحقیقی للمسمی فی زمان اعتبار الحکم بل فی جمیع الازمنة لایوجب کونه حقیقة لجواز ان لایکون اطلاق اللفظ من جهة کونه من افراد الموضوع له کما فی اطلاق الدابة علی الفرس مجازا مع دوام کونه مما یدب علی الارض الثانی ان الحصول بالفعل لیس بلازم فی المجاز باعتبار مایؤل بل یکفی توهم الحصول کما فی عصرت خمرا فاریقت فی الحال فانه مجاز باعتبار ما یؤل مع عدم حصول حقیقة الخمر للمسمی بالفعل اصلا *

فلابد وان ترید معنی لازما لمعناه الوضعی زهنا ای ینتقل الذهن من الوضعی الیه والمراد الانتقال فی الجملة ولا یشترط ان یلزم من تصوره تصوره کالبصیر اذا اطلق علی الاعمی وکالغائط وهو ای اللازم الذهنی اما ذهنی محض ان لم یکن بینهما لزوم فی الخارج کتسمیة الشیء باسم مقابله کما یطلق البصیر علی الاعمی اومنضم الی العرفی ان کان بینهما لزوم فی الخارج ایضا لکن بحسب عادات الناس کالغائط فانه لما وقع فی العرف قضاء الحاجة فی المکان المطمئن حصل بینهما ملازمة عرفیة فبناء علی هذا العرف ینتقل الذهن من المحل الی الحال فیکون ذهنیا منضما الی العرفی او الخارجی ای یکون الذهنی منضما الی الخارجی ان کان بینهما لزوم فی الخارج لابحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجی قسمین عرفیا وخلقیا فسمی الاول عرفیا والثانی خارجیا وحینئذ ای اذا کان اللزوم الذهنی منضما الی العرفی او الخارجی اما ان یکون احدهما جزأ للاخر کاطلاق اسم الکل علی الجزء وبالعکس کالجمع للواحد وهو نظیر اطلاق اسم الکل علی الجزء والرقبة للعبد وهو نظیر اطلاق اسم الجزء علی الکل او خارجا عنه عطف علی قوله جزا للاخر وحینئذ اما ان لایکون اللازم صفة للملزوم وهو ای اللزوم اما بحصول احدهما فی الاخر کاطلاق اسم المحل علی الحال او بالعکس واما بالسببیة کاطلاق اسم السبب علی المسبب نحو رعینا الغیث ای النبت وبالعکس کقوله تعالی وینزل لکم من السماء رزقا وهذا یحتمل العکس ایضا ای قوله تعالی وینزل لکم من السماء رزقا یحتمل اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الرزق سبب غائی للمطر واما بالشرطیة کقوله تعالی وما کان الله لیضیع ایمانکم ای صلوتکم هذا نظیر اطلاق اسم الشرط علی المشروط وکالعلم علی المعلوم هذا نظیر اطلاق اسم المشروط علی الشرط *

* قوله * فلابد وان ترید معنی لازما لان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم والمراد کون المعنی الوضعی بحیث ینتقل منه الذهن الی المعنی المجازی فی الجملة ولا یشترط

اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لايلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان اوتفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى اومشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك * قوله * اوخارجا عنه معناه اويكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لوحمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الاخر لم ينافِ كون احدهما جزأ للاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزأ للاخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء *

او يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع

فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على

اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز

من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق

هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لايوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد

وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا

على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض فى الجوهر *

---

* قوله * اويكون صفته اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لايكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا ان لايكون احد المعنيين جزأ للاخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لايكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم * وانت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزأ للاخر او وصفا له الى غير ذلك * فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين اوشكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت اراد ان اللازم

اللازم وهوماحصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لاينافى كون الجامع جزأ من الطرفين اوشكلالهما * فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهوليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لايكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لايصح ان المعنى الحقيقى لايحصل للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص

* قوله * واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مايصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجىء والكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لاينافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم مامنعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه * فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلايكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد او الرجل منه جزأ منه لايتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فمامعنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لايوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لاغيره فاعتبر الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا

لايوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان * فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذالملزوم هو الذى لايوجد بدون اللازم قلناذكر المصنف على انا لانريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم مايتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لاملزومانها مع انها لاتوجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ماذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على مايكون مقتضى الماهية وممتنع انفكاكه عنها لايقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد * قوله * والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشىء فى الشىء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشىء فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان اوغير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة *

واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة و الوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى تصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبى عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لوكانت امة تثبت الهبة عندنا وعند الشافعى رحمه الله لاينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لاتحصى

لاتحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والا فتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر فى الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر وجوب مخصوصة لك اما فى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اى لوكان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى *

* قوله * واعلم ان الاتصالات يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما سيجىء من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء * وفى التمثيل بالاتصال فى المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر اومعنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لايتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة * وقوله * فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة * قوله * حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطىء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة

بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة * قوله *
الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غيرما ذكرمثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهر
وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه
منبأ عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد
كزوجى الخف ومصراعى الباب * قوله * ولايجب اى لايجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى
حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد
الموضوع فى الشرع لملك المتعة * ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة
فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى
لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لاينافى اعتبار
معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك
او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل
الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل
يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لايوجد فى المعنى اللغوى *

وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد
به المسبب وهو ملك المتعة الجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغى ان
يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى ان يصح اطلاق اسم
النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب اذا كان اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود
من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال
ان ملكت عبدا فهو حر اوقال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول رجل
قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لايعتق هذ
النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الاخر لا يوصف بملك
العبد وان قال اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر
يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى
العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبه
على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال
المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى
من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ
المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله
ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئ

المسئلة التى تأتى وهى قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لاقضاء فيما فيه تخفيف يعنى فى صورة ان ملكت عبدا فهوحر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق الطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لاقضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اى لايصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الى اخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لايجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض مايفضى اليه فى الجملة ولايكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هى تفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لايصح اطلاق اسم المسبب على السبب *

---

* قوله * وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولاينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لاتوجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم اى ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلامنهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة * قوله * فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد اواشتريته يعتق النصف الاخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه

* قوله * وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت اواشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا اومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذازال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الشراء حالا اوماضيا فصار حقيقة عرفية * قوله * صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لاقضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لالعدم جواز المجاز * قوله * بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه * قوله * فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة *

ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى فطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف

التصرف الصادر من المالك هي اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك
فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له
فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان
لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه
وهو ازالة الملك فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل اويطلق اى الاعتاق
عليها اى على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق الطلاق اسم
المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله اويطلق عطف على قوله فيسند *

* قوله * لانها اى الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه * فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل اعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك * فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلابد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء فى فصل الاقتضاء * والثانى انه مجاز فى المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة المالك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل اوسماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقى منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعى *

فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله اويطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على

ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة لا فى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اى على ماسبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق مبحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الا يراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة القيد فلا تصح استعارة هذه اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع *

قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك * قوله * لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اى لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل * قوله * فالجواب يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك* ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه * قوله * فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان *

وكذا

وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بهذا * لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح بل الطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع فى انواع العلاقات لا فى افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة فى اخص الصفات *

* قوله * وكذا اجارة الحر يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى اودارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة * قوله * ولا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا اولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا * قوله * ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح فى البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح فى غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة اوبينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو

عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان فى ازالة الملك وهى فى العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان فى اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو فى البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة فى الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف * وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره فعلى هذا لوقال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة اوارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لايعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطىء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لاتبعا فتثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايتهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله * قوله * واعلم انه قد يعتبر يعنى ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها فى استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم فى آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا * واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى اخص الاوصاف اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها وطراوة وتمايل فيها * مسئله

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حكم التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فى حق

الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى للاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات

البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ

خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض

فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا ان الخلفية فى حق التكلم اوفى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية والامر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله

قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد

ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر

وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته

غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد

به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث

يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية *

* قوله * مسئلة لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان

يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر * قوله * فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذاك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين * قوله * فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر *

لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثانى اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم فلابد من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الحلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففى كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفى كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة ففى مسئلة مس السماء البر وهو المس ممكن فى حق البشر كما كان للنبى عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذى بينهما وانما لم نذكر فى المتن مسئلة الكوز لان المعتاد فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الاخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى فيها اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه

ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله

يا ابنى لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجرى الاستعارة لتصحيح المعنى
فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع
ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى
لاتجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله ياحر
لانه موضوع له *

* قوله* لهما المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف فى استدلالهما ما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لايخفى ان المجاز الذى لايمكن معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل فى كلام الله تعالى ايضا * قوله * لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة مابقى ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ماانعقدت اما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان فى الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله فى الشخص بعد ماحلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لايكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولايقدر لاشربن الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كمايقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال *قوله* فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولانسب ثم ادعاه فثبت البنوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاسيما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كمامر * قوله * فيجعل اقرارا جواب لسؤال مقدر تقديره انه لاوجه لتصحيح

هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجاز الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة امر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق عنه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلابد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلابد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق * قوله * فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل

الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لايقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ماصرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما اوغير علم جاز استعارته والا فلا *

فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لايكون هذا ابنى استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لاتجرى فى خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لايعتق فعلم من هذا انهم لايجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى قلنا هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقايق لافى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس استعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس اما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتداء عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتداء لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتداء وفرقهم ان الاستعارة فى خبر المبتداء تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى اسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتداء وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة فى اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا *

* قوله * فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لايوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج

فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب ابى يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم *واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند *قوله* اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة امران متدافعان * قوله * فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر *

ويجب ان يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان فى اسماء الاجناس لا يجرى الاستعارة فى خبر المبتدا ويجرى فى الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى قلب الحقايق دون الثانى اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى *

---

* قوله * ويجب ان يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر فى علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمى بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى قصد المتكلم اثباته ونفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا اومستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين

ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثانى فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التى ليس بثابت لها * ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد اولم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته فى الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمى قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته تكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف * وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد اسد ولقينى منه اسد ولقيت به اسدا اوتقديرا مثل اسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر خرج بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففى مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطقة فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد لامن قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اى مجترئ صائل والطير اغربة عليه اى باكية وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به *

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة

قلنا لا ضرورة فى استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة وهو احد نوعى

الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال *

* قوله * مسئلة المجاز المقترن بشىء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من غلبة الطعم فى باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل

المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر *

مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى اولا مستم النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه اما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله امنونا على اولادنا لان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان *

* قوله * مسئلة لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لاتقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لايقال المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمى والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك * والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشىء واحد فى حالة فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محل ومتجاوزا اياه * الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى

وهو محال * والرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات * الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر * والكل ضعيف اما الاول فلانه لانزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الاخر ولاخفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع * واما الثانى فلانه لامعنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى * واما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد * واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت المراد * واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له * قوله * فلا يستحق او رد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى اولا مستم النساء اريد بها الوطىء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لااجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لايقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على ان المراد الوطىء ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لانسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى

يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر اذا اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل اخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لايجوز ان يراد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطىء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث * واما فى نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشىء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وهى كون زيد سببا لعتقه فى الجملة واما لفظ المولى فحقيقة فى المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على ما يتوهم عن ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى * قوله * وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضافين الى شخص حقيقة فى ابنائه واولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولى ابى حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شىء لهن وان كان له ابناء وبنوا ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابى حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة اومنفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية ذا ⁻ وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنوا ابناء ينبغى ان لا يشمل الامان بنى الابناء عند ابى حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده فى رواية الاستحسان * فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى ادم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا فى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها *

ولا جميع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا فى لا يضع قدمه فى دار فلان لانه

مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر هنا مسائل تترائ انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل حافيا اومتنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقى والباقى بطريق المجاز فقوله فى لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجور

اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لايدخل فى دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله فى دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز *

* قوله * والدخول حافيا معناه الحقيقى لان وضع الشئ فى الشىء ان يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس والكيس فى البيت والمعنى الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لايقال عرفا انه وضع القدم فى الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقى قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية فى مطلق الدخول * قوله * يراد به اى بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره *

ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا اوليلا فى امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يوليهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا اوليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على

على قوله ولا بالحنث والهاء فى لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الاية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق هنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزأ من النهار او من الليل *

---

* قوله * فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذ لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار اومن الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان اونهارا ولان مطلق الآن جزء من الان اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفى بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها * فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى الاولى

من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الان عند عدم امتداد المضاف اليه * قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه * وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم فى الاول حمله على بياض النهار وفى الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع فى حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد فى الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر فى الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل *

ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقو القول حتى لو لم يصم يجب القضا لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا

ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال

يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير

بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لايكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له *

* قوله * لانه يراد باطنها اى ما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اى طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما فى الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها * قوله * لله على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى يأتى عقيب اليمين * والمسئلة على ستة اوجه لان التاول اما ان لاينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه اوينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما الاشارة فى اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز * وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لايكون بطريق المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولايصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد اولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل

فى السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع * وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله فى تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لايراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا فاذا اريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا *

وهنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال لاجمع بينهما فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى لمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازى ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفى النذر فيمين فقط وهذا الذى اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضى ولا يصدقه فى نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدق فى القضاء لان هذا الحكم فيما بين العباد فقضاء القاضى اصل فيه *

* قوله * ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال يعنى اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لايندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى قلت فلا يمتنع الجمع فى شئ من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها * واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع فى خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسى مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل اخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلاتثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك

ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد * ومن بديع الكلام فى هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسى رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما فى قول ابن عباس رضى الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق فى معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين *

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا اوحسا اوعادة اوشرعا وهى اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور اومعنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية اولفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا لايكون توكيلا اوغير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لايكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثانى بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اى النوع الاخر وهو الجواز *

---

* قوله * مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان اوشرطا لصحته واعتباره كما هو راى ائمة الاصول * قوله * اوعادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال * قوله * نحو يمين الفور هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن * قوله * كقوله تعالى واستفزز اى استنزل اوحرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الامر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من

ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب * قوله *كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية * فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام * قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلاتكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة * وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا اوحسا اوعادة اوشرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث وفى الرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما او خاصا اوشرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف * قوله * الاعمال بالنيات روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد ان الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشىء على اثره وموجبه * والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لاعموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبى صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لايكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية * وحمله ابو حنيفة رضى الله عنه على النوع الاول اى ثواب الاعمال لايكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا

ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى انه لوحمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء فى كونه عبادة يفتقر الى النية وفى كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله * وفيه نظرا ما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شىء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه * واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعى رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال بالنية * واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب فيخص عنه ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النيه بالاجماع * واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا * واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشىء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك فى شىء واجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بانا لا نعنى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشىء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هى الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقى ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع اوتأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ *

ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استفه او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقى مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا تكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا تكون من جنس الكلام اوتكون معنى فى المتكلم اوتكون من جنس الكلام * ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام. اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة اوغير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام اوشئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة * ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام * فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما * قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب فى بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لايكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهنا يعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا اوحسا اوعادة اوشرعا فنبين هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفى قوله الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لايأكل هذه النخلة والدقيق حسا وفى لايشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا اوشرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لايأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها فهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا اوعادة لايكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة

وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كان الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابى

حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقى اولى لان الاصل لايترك الا لضرورة وعندهما المعنى

المجازى اولى ونظيره لايأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها *

قوله ونحو لايأكل حلف لايأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولوحلف لايشرب من هذه البئر فان كانت ملئ فعلى

الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لايحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لاتكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض اولم يخض *قوله* وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة اوخاصا كالفاعل اوشرعا كالصلوة * قوله * ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لايملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلايعتد به كما لايعتد بالحقيقة فى مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغى ان يتعين الاقرار ولايصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى اوغير محق لايقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب * قوله * فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة فى المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل عند بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لايترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفى كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره مايدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى*

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا كقوله لامرأته وهى اكبر منه سنا اومعروفة النسب هذه بنتى اما الحقيقة اى المعنى الحقيقى وهو النسب فى الفصل الاول اى فى الاكبر سنا منه فظاهر وفى الثانى فلانها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى اما ان تثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه اى يكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه وينتفى من اشتهر منه ولايمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه من اشتهر منه

لانه يثبت ممن اشتهر منه اوفى حق نفسه فقط اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه وذا متعذر اى الثبوت فى حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فى انه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا اى بلفظ هذه بنتى مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيان انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح *واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن اوفى حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه اوفى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافات ايضا * والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت فى حق النسب اوفى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا بملك النكاح بل الدليل النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ولو ردد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكان احسن *

قوله اومعروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا فى الاسرار والمبسوط * قوله * بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازمه البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك

اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا تصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ * فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع * قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن روءية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه *قوله* واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لاعلى عبارته فى كتابه المشهور لانه قال وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل ايضا لانه لاصحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته عن الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لايثبت التحريم ايضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده * وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لايقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا * قوله * والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى اولازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم فى ضمن ذلك وبتبعيته * فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع * قلنا نعم لكن لامن حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى او لم

يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة *

مسئلة الداعى الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت اسدا يرمى والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية الشجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ماهو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذ كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل لبجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة او ضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات

متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى * ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشىء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شىء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة *

---

* قوله * اعلم ان المجاز اورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا * قوله * فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشى الذى يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفضيل فى قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل * قوله * واصناف البديع اى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر * قوله * او بمطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لا ينافى ذلك ذكر فى المتفاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى

الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا *

فصـــــل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اى في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول *

* قوله * فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص * فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل

فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناءً على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه * ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لامعلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام يدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لابيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواءً كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتأديب اولا كما فى قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لايقال العلة من حيث هى علة لاتقتضى الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لانا نقول لانسلم ذلك فى العلة الغائية * قوله * وهى فى اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة *

وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعانى منها حروف العطف * الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء واما فى السعى بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله

تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لايحتمله اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لايدل على ان بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه فى القرآن لايخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب فى الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا *

* قوله * وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى * قوله * الواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد ولايدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابى يوسف ومحمد رحمهم الله ولا على الترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله ونسب الى ابى حنيفة رضى الله عنه واستدل على ذلك بوجوه * الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه * الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده * الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة اوترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا ان فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا * الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان فيكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لامتقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب * قوله * فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء يحتمل ان يكون لساب التعليل اى لايجب الترتيب فى غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا يوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل * لايقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلايقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما * لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة * لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لايوجب ان يقدر

فى الكلام افعالا متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لوقال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولايعد بتقديم الخبز عاصيا لايقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لايجب الترتيب فى غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولايخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة الاية على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعى *قوله* واما فى السعى استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبى صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبى صلى الله عليه وسلم بما لا ح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم فى الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر فى ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعى قلت من قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعى وقد يقال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما فى معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما فى الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما *

وزعم البعض انه للترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثانى والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفى المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثانى والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا اى لا ترتيب فى صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اى قال لغير الدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى

قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة فى اصول شمس الائمة وامافخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلا جل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير *

* قوله * وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء اوثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب فى موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق فى الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لوكانت للترتيب عنده و المقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث فى مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا * وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكوره فيجب تقديره فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما

اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء اوثم اوقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح فى تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه فى الاسرار * قوله * وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابى حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع * قوله * بغير اذن مولاهما اذ لوكان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق * قوله * فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا * قوله * لا حاجة الى التقييد به اى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا * قوله * اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح فيه خلاف ابى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى الواحد بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف * قوله * وبعض تلك المسائل يختلف ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة واما اذا كان فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة *

وان زوج الفضولى اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران فان قال اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث

له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابى معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها

واما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما فى الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغير الاول الكلام بخلاف الامتين اى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الحصرى قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردهنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما *

* قوله * بطلا اى نكاح هذه ونكاح هذه * قوله * فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا * قوله * سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث * قوله * لم تبق الثانية محلا ليتوقف اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان

تنكح بعد صيرورتها حرة * قوله * ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابى حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثالث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق اوالاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت *

وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففى قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هى اى المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاوّل بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف عليه والمعطوف نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاءنى زيد وعمرو ولابد ان يكون مجىء زيد غير مجىء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبى يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هى مالية يمكن اداء الولى عنه *

* قوله * وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها فى ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها فى حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو

لا يوجبها ولا يدل عليها * قوله * وانما تجب هى اذا افتقر الاخر الى الاول هذا الحكم فى مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ فى الثانى * قوله * لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة * قوله * او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل فى نحو جائنى زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجىء المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء * قوله * لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود فى الصبى فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة * قوله * يمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد فى الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد فى الصبى *

وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة فى الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة فى قوة المفرد لان الاصل فى الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة فى الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء فى كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل فى العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما فى المفرد او حكما كما فى الجملة التى يمكن اعتبارها فى قوة المفرد فح تحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون فى قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففى قوله ان

دخلت الدار فانت طالق وضربتك طالق يمكن حمل قوله وضربتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق فى قوله وضربتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لوكان معطوفا على الجزاء يكفى ان يقول وضربتك فقوله بخلاف وضربتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اى ولاجل ما ذكرنا فى قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا فى قوله وضربتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره معطوفا على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة فى الجزاء قائم فى ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم فى اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمرة هذا تأتى فى آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى *

* قوله * فدليل المشاركة فى الجزاء اى فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لوكان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد فى اللسان الذى منه صدر جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع فى النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير * قوله * ودليل عدم المشاركة قائم فى اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف فى اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى اخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتداء بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اى اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتداء فلا بد فى الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون * قوله * وثمرة هذا تأتى من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا *

الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فى الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط

ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد

يكون المعلول عين العلة فى الوجود لكن فى المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام

ولن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك

فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لخياط ايكفينى هذا الثوب قميصا

فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هولا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفانى فاقطعه بخلاف قوله

اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الى الفا فانت حر يعتق

فى الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا لم يكن ملك ذاهبة * فدعه فدولته ذاهبة * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق فى الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما استحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتنى اكرمتك ولا تقول ائتنى اكرمتك بل يجب ان تقول ائتنى اكرمك وكذا فى الجملة الاسمية تقول ان تأتنى فانت مكرم ولا تقول ائتنى فانت مكرم فكما لا تجعل الماضى بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب اليه لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى *

* قوله * وقد تدخل على المعلول هى بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لا شك فى ان العلية والمعلولية فى وجود السقى و الارواء لا فى مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت تسامح فى ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه اوصبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه فى معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخير فى الرتبة * قوله * ولن يجزى ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق * قوله * فهو حر مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكو ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن

الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه *قوله *
وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب
على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا
اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء
عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء
كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا
منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية * وانت
خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى
ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر
بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية
انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب
ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم
فان الغوث باق بعد الابشار * قوله * ادالى الفا فانت حر يعتق فى الحال بخلاف ادالى
الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف
وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون
الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة
لقولنا ائتنى وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم
مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من
باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفاء اوهى حال مقدرة اى ادالى الفا مقدر الحرية
فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى ادالى الفا تصر حرا او الحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء *

ثم للترتيب مع التراخى وهو اى الترتيب مع التراخى راجع الى التكلم عنده اى عند ابى
حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا
بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده فى غير المدخول بها اى عند ابى حنيفة رحمه الله
فى غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم نذكر تقديم الجزاء لانه يأتى هناك قوله وان قدم
الشرط فيدل على ان البحث السابق فى تقديم الجزاء يقع الاول فى الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال انت طالق وسكت لان التراخى عنده انما هو فى التكلم ويلغو الباقى لعدم المحل لان
المراة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثانى اى وقع فى الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم

المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفى المدخول بها اى
ان قدم الجزاء ولم نذكره للعذر السابق نزل الاول والثانى اى يقعان فى الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون
محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اى الشرط تعلق الاول ونزل الباقى
وهذا ظاهر وانما جعل ابوحنيفة رحمه الله التراخى راجعا الى التكلم لان التراخى فى الحكم
مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول فى الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق
بل يصير تطليقا عند الشرط *

---

* قوله * يقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط
التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم
صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر * قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما
جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعنى المبتدأ
فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولامبتدأ فحينئذ لا يثبت به شئ قلت ثم يتضمن
معنى الجمع والتراخى فاذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهومعنى الواو ثم الاتصال
صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث
* قوله * وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من
انها لمطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى
على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء * قوله * كان التكلم متراخيا تقديرا جواب
عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولاصحة للعطف مع الانفصال *

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا
قال زفر رحمه الله تعالى فى قوله له على الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك
وذا فى العرف نفى انفراده ذا اشارة الى التدارك اى التدارك فى الاعداد بكلمة بل يراد
به نفى الانفراد عرفا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى
الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب
فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا تقع
الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال

قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولايمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اى الابطال المذكور ويملك الثانى اى الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر اى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث كما قلنا فى حرف الواو *

---

* قوله * بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال * قوله * ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى افراد ما اقربه اولا لا نفى اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع * قوله * بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على

وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لابد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لايحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق *

لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم روءية زيد بروءية عمرو وان دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التى بعدها منفية وان كانت التى قبلها منفية وجب ان تكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفى يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اى النفى ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقرانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لى لكنه كان فى الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفى فيتوقف عليه اى على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لايصح الا موصولا وقد ذكرنا فى المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور فى المتن وقد عرف فى بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم فى الصدر ثم يخرج البعض *

---

* قوله * لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجىء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهى يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفى فيكون ما قبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول او الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظا نحو جاءنى

جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر * قوله وهى بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها فى عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى فكانه مظنة ان يتوهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففى بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثانى فقط حتى لا يكون فى العطف ببل الا اخبار واحد وليس فى لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفى والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى ان فى جاءنى زيد بل عمرو انتفى مجئ زيد بكلمة بل وهو مبنى على ان معنى الاعراض من الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه * قوله * لكن لعمرو فى كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى اعنى قوله ما كان لى قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثانى ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قائلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفى مجازا كما اذا قال له على الف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له فى زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان فى يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفى عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفى حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار *

وعلى هذا قالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لى قط لكنها لزيد وقال زيد باع منى او وهب لى بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفى فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين وهما النفى عن نفسه وثبوت ملك لزيد فيكون حجة عليه اى على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اى وان لم يتسق اى لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفى الواجب لانه لو حمل

على نفي الواجب لايستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لايمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه بان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لايمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان *

* قوله * وعلى هذا قالوا اى اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضى بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى او وهبها لى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعنى نفى الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفى او لا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض فى حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفى لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه فى حكم المتأخر لان التأكيد متاخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد فى النفى لانه لو صدقه فيه ايضا نرد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم * قوله * ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفى الملك عنه فى جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفى تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفى الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشئ متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لى قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثانى ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها * قوله * ثم ان اتسق اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن آهنته بخلاف ما جاءنى زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام

السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه اوان يكون فيه تدارك لمافات من مضمون الكلام السابق والانساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما فى قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء فى السبب فنفى القرض واثبت الغصب فانسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة اومائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح *

اولاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف

الانشاء فانه حينئذ للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر اوهذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان

يوقع العتق فى ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق فى ايهما شاء انشاء حتى يشترط

صلاحية المحل حينئذ اى حين ايقاع العتق فى ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا

فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لوجمع بين حر وعبد وقال احدكما حر اوقال هذا حر اوهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير ان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر فى الانشا آت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان *

---

* قوله * اولاحد الشيئين فان كانا مفردين فهى تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجىء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار بصفة مثل وانا اواياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقد تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين * قوله * بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر للتخيير اوالاباحة اوالتسوية اونحو ذلك

مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة * قوله * انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلوكان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة * قوله * ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء *

وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا اوهذا ايهما تصرف صح فلهذا اى لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل اوقتل واخذ مال او اخذ مال اوتخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل اوصلب وان شاء قتل اوصلب لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا في هذا حر اوهذا مشيرا الى عبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده هذا حر اوهذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر اوهذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى *

---

* قوله * ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان

ان يبعيه وان عاد الى ملك الموكل * قوله * وقلنا ذكر الأجزية مقابلة لأنواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجمل المذكورة فى معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم وادع ابابردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق وقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه * فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رضى الله عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد ومن حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد امر النبى صلى الله عليه وسلم فى العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس ففى بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث * قوله * ولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغو لا يثبت به شىء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك * قوله * ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثانى باو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين يعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام

فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاوّل والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر اوهذان كما اذا حلف لايكلم هذا اوهذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر المذكور فى الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر اولاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر * نحن بما عندنا وانت بما عندك * راض والرأى مختلف * جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان * ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا اوهذا وهذا ومقتضى كلام السرخسى ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين * واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما فى هذا حر او هذا وهذا * ولقائل ان يقول على الوجه الاول لانسلم ان التقدير هذا حر اوهذ ان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لوكان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية * لايقال يلزم كثرة الحذف * لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر اوهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما مر فى جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لانسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله * قوله * لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافى التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين *

واذا استعمل فى النفى تعم نحو ولاتطع منهم آثما اوكفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره

لا تطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا اوهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اى لايحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لايرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لايفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تأثير فى المنع اى دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لايكون للاجتماع تأثير فى المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير فى المنع

اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف لايتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير فى المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم فى الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلايحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه فى كثير من المسائل *

* قوله * واذا استعمل او فى النفى خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اولاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الابانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما اوكفورا معناه لا تطع احدا منهما وهونكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد اوعمرو * فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولا يستعمل فى الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اولاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا اوعمرا فى معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثانى وهو ظاهر بل على الاول وهومضاف فلا يكون نكرة ولا يعم فى النفى * قلت هومع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفى احد من الابهام ما ليس فى واحد تقول جاءنى احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين * وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهى انه لوقال والله لا اقرب هذه اوهذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولوقال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشىء من دلائل العموم وكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها قد يفيد العموم بوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح فى الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة * قوله * فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او فى الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثانى على الاول باو والثالث على الثانى بالواو صار فى معنى لا اكلم هذا اولا هذين فيحنث بالاول اوبمجموع الاخرين لا بالثانى او الثالث وحده فان او فى النفى لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثانى دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما فى قصد النفى بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لابعينه فالعطف على المقصود بالحكم هو الراجح * قوله * الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية اومقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا انه لا يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لاينفع ولم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التى لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير فى الايمان لانه اذا

نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم اى النفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو فى النفى فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية اومقالية على انها لشمول النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالضابطة انه اذا قامت القرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لايكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع فى المنع ومثله اكثر من ان يحصى *

وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا فى لا اكلم احدا الا فلانا اوفلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار اوادخل تلك الدار فان دخل الاولى اوّلا حنث وان دخل الثانية اوّلا بر *

---

* قوله * وقد تكون للاباحة لاخفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا اوذاك يستعمل تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان اولاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمعنى الجمع والاباحة بمنع الخلو * فان قلت قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار اوهذه فانه او دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث * قلت ما ذكر يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو فى الاتيان بالمأمور به ففى صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به فى امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون فى واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد اوذاك وطلق هذه الزوجة اوتلك * قوله * وقد يستعار اولحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل

ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد اونحو لالزمنك اوتعطينى حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حقى فصار اومستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله .لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثانى او الا ان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الاوقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شىء اويتوب عليهم اى ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شىء حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شىء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم اويهزمهم اويتوب عليهم اويعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا اوعمرا وبهذا يظهر ان او فى قوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا اوحتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر *

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجىء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اى فبها ونعمت او فالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح

لان يكون سببا الثانى يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصبح حنث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لا يصلح للانتها بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض نظير فى كلام العرب بل اخترعوه اى الفقهاء *

* قوله * حتى للغاية اى للدلالة ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزا منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها اوغير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار التكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش * قوله * فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه * قوله * وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم * قوله * والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشىء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كى ادخل الجنة فان

ان اريد بالاسلام احداثه فهو لايحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لوصح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر اعنى السبب الامتداد والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه * قوله * والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد وبتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حران لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب * وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان تصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى تكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الا مثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلمامر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه * وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهو يفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب * وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت اواتى ولم يتغد اواتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى اوبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لولم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا اومتراخيا فى جميع العمران اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر * واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ * وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك

غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخ عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لاحاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى الموقت اى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم و الصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم * قوله * بل اخترعوه يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا *

استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفى بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال فى الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذنى وفى الا ان آذن لا اى قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع * اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينيا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك *

---

* قوله * الباء للصلاق وهو تعليق الشيء بالشيء واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب

الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض رأس المال في المجلس ويجوز ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان * قوله * لا يخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الايرى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة اولا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي * قوله * والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا و بيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر *قوله* ولا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يأذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي *

وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم ان الالة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه او لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب *

---

* قوله * وقالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في

المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا *

على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهى فى المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذ بيان علاقة المجا وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط لا يمكن فى المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا فى الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اى عند ابى حنيفة رحمه الله كلمة على فى الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى ففى طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها اى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى *

---

* قوله * ويستعمل للشرط يعنى يستعمل على فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط * قوله * وهى فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح * قوله * وكذا فى الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على

على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط * وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشروط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقيها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شىء * قوله * واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض اوغيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء *

الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اى التأخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع عند مضى شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذاك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اى وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما ورائها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا

اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شىء واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك *

* قوله * بعت الى شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال * قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير والتاجيل فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله * قوله * ثم الغاية اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شىء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس اولا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس ولا يتناوله عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد قبله بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره * فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتداها فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم

عدم الدخول * وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود اثبات ان الغاية داخلة اوغير داخلة لااثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هوقوله فيدخل تحت المغيا لاقوله فذكرها لاسقاط ما ورائها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه* قوله* وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل * وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ماهو المختار وهو انه لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا * الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة * الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع*

وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلاتدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لايكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلاتدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابى حنيفة رحمه الله فتجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابى حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول مافوقه فقوله الى الغد لاسقاط ماورائه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لااطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ماورائه *

* قوله * هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد ادار النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له * وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام

اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماورائها لالمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل * والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور *وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء اوشرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد * قوله * فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لابناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلانسلم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثانى والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الايرى انه لوقال على من عشرين الى ثلثين اوما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون فى ثلثين مع انها ليست جزأ من التسعة التى بينها وبين الثلثين * لايقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم لثبوت الجزء * لانا نقول لواريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الاحاد التى بين الواحد والعاشر وانما النزاع فى انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا مابين واحد الى عشرة فليتأمل * ولابناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثانى والثالث وغيرهما والثانى لايتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهى لايتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لاتقع الاواحدة ويلغوا الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لايثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفى الاولية والثانوية لابين ذاتيهما فايقاع ما هوثان لايوجب ايقاع ماهو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب فى الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لايتصور بدون الابن ولايدخل الاخر عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم لايتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثانى بعده فلا تكونان غايتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت مافيه * وعند زفر رحمه الله تعالى لايدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعى فى ذلك فقال ما قولك فى رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله تعالى * قوله * لما ذكرنا فى المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد فى الخيار ورمضان فى الاجل وعدم التكلم وعندهما لايدخل عملا بما هو الاصل فى

فی كلمة الي وقد سبق فی نحو بعت الی شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الی لا الطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع فی كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بادنی مايطلق عليه الاسم وانما وقع فی ذلك اتباعا لما وقع فی اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفی الآجال وفی الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفی الآجال فی الايمان اذ لا اختلاف رواية فی آجال البيوع والديون بل الغاية لاتدخل فی الاجل بالاتفاق كما فی الاجارة وانما رواية الحسن فی آجال اليمين قال الامام السرخسی رحمه الله وفی الآجال والاجارات لاتدخل الغاية لان المطلق لايقتضی التأبيد وفی تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فی موضع الغاية شك وكذا فی اجل اليمين لاتدخل فی ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فی حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فی موضع الغاية شكا *

فی للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضی الكل بخلاف صمت فی هذه السنة فلهذا فی انت طالق غدا يقع فی اول النهار ليكون واقعا فی جميع الغد وفی الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق فی الدار تطلق فی الحال الا ان ينوی فی دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق فی دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق فی مشية الله ويقع فی علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله فی علم الله لايراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فی معلوم الله *

قوله فی للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء فی الكوز وزيد فی الدار ومثل الصوم فی يوم الخميس والصلوة فی يوم الجمعة اوتشبيها مثل زيد فی نعمة والدار فی يده ونحو ذلك *قوله* صمت هذه السنة يقتضی الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضی الاستيعاب كالمفعول به يقتضی تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت فی هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوی الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فی انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفی انت طالق فی غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ماروى ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى انه لو قال امرك بيدك رمضان اوفی رمضان فهما سواء وكذا غدا اوفی غد يكون الامر بيدها فی رمضان او الغد كله * قوله* تطلق حالا لان المكان لايصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع فی مكان دون مكان فاذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق فی دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فی الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق فی دخولك الدار اى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع اوعلى استعارة فی للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشیء بالشیء يقتضی وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفی قوله بمعنى الشرط

اشارة الى انه لايصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لوقال للاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لوقال مع نكاحك بخلاف لوقال انت طالق ان تزوجتك *قوله* فلايقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها ما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق فى مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله ولايقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلايكون انت طالق فى علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع فى الحال ويصير المعنى انت طالق فى معلوم الله اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لولم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله والا ظهر انه لاحاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى ان يقع بقوله انت طالق فى قدرة الله *اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة* فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة * وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول * ولوسلم فقولنا هو فى آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات * واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابى يوسف وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل انشاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير * وفى شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله اوما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة انشاء الله وكذا اذا علق بمشية من لايظهر مشيته مثل انشاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه * والجواب انا لانسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لوكان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر فى النوازل انه لوقال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله الواحدة اذ لوشاء الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولولم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شىء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح يبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله * وذكر فى المنتقى انه لوقال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله وان لم يشأ الله فى اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولولم يقيده باليوم فى اليمينين فهو الى الموت حتى لولم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما فى

لما فى النوازل * وقد ذكر فى المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لوقال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لاتطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما فى النوازل كذا فى المحيط واقول لامخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلتين ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لوشاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلايقعان ابدا كما ذكر فى المنتقى فى مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد فى النوازل فى غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما فى المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين *

اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للاخر وثنتان لوقال قبلها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لوقال انت طالق امس يقع فى الحال فتقعان معا وبعد على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولوقال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه لايدل على اللزوم *

---

* قوله * اسماء الظروف عقب بحث حروف المعانى ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيهما من اسماء الظروف مايكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض * قوله * قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لاالنعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع لانها لاتبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم اوبعد درهم اوقبله درهم اوبعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا * قوله *

عندى الف للوديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم فى الذمة حتى تكون دينا لكن لا تنافيه حتى لوقال عندى الف دينا ثبت *

كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل فى امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوة واذا عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة *

* قوله * كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولايخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المصنف عليه * قوله * ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولايستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة * قوله * فيقع فى آخر الحيوة اى حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها المراث بحكم الفرار * فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط * قلنا هو امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التطليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق * فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع * قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لأن من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك * قوله * واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * اى ان تصبك فقر و مسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزيين وتكليف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر * قد كنت قدما مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا * فالآن صرت وقد عدمت تمولى * متجملا متعففا متدينا * اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الان آكل شحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما فى الضرع من اللبن وذا دين * وفى كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله

فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لايشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه * وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت * وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض * لايقال ففى استعمالها فى الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز * لانا نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدإ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى اوكل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض * قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لامحالة اى امر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الاية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون *

ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق متى يقع بادنى سكوت كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لايتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق

في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اى في طلقي نفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لاينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك *

* قوله * ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر * متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه * قوله * فعندهما اذا مثل متى في انه لايسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون * قوله * فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لايقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك * فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة *

وكيف سؤال عن الحال فان استقام اى السؤال عن الحال ، جواب ان محذوف اى فبها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اى وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت فانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف

شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او باينا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها و ان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اى في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اى وقوع الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر *

---

* قوله * وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام باينا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض * قوله * واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما

لايعتق ما لم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة رحمه الله * قوله * وتطلق فى انت طالق كيف شئت اى يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها باينة اوثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم الاثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف *قوله* وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لاينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفه اثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر ايضا الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض * ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس * واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا ويمكن رفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير محسوسة * واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشىء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك * واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة *

فصـــــل فى الصريح والكناية الصريح لا يحتاج النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرىء بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان وقالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم فى انها باينة عن اى شىء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ

فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان الطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها الباين لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عند هم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرىء رحمك بعين هذا الدليل اى الدليل الذى ذكر في اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم ليتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة *

---

* قوله * فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق اوانت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اريد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لاقضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد * قوله * ولاستتارها اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبة الى الزنا مثل زنيت اوانت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها اووطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد مالم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يوءذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن الموءذى * قوله * وقالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة اوبتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية مااستتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل الباين المعلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره

فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك * لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح * لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشىء ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف او دلالة الحال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شىء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه الاستتار * قوله * الا فى اعتدى اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى واستبرىء رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعى وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدم الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفى هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون

لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به * ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر فى باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد * واجيب بان الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لانى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة * قوله * وكذا اى مثل اعتدى استبرئ لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان تكون للوطىء وطلب الولد وان تكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا *قوله* وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد *

التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشىء مقيد ولا يكون ذلك الشىء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين

كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شیٔ علیم وقوله علیه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شیء عليم فى ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الايتين مايمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام اواعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلهذا اوردت مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ *

قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شیٔ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو ياءيها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزانى الاية والسارق والسارقة الاية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص اوالتأويل اى احدهما والا فلا يكون شیٔ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجیٔ من كلام المصنف ما يدل على هذا *قوله* ثم ان زاد الوضوح اتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور *قوله* بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شیٔ وسوقه له شیٔ آخر غير لازم للاول فاذادلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشیٔ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد *قوله* حتى سد باب التأويل من اولت الشیٔ صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لاشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لايحتمل غير المراد اصلا *قوله* ثم ان زاد اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشیٔ اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن

ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح
حيث قال فاذا زاد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من
الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة
تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص
وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما
اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ اولحقه قول اوفعل قاطع لاحتمال التأويل
اواقترن به ما يمنع التخصيص اويفيد الدوام والتأبيد * قوله * كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة
بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص
باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا
الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا
ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه
باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع * واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على
قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الاية متأخرة عن تلك * الثانى
ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله
عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ماقرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل
على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى
ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد الحديث * قوله * النظير ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم
مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم
هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم
ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم مايدل عليه فلا يكون
محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبديل اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار
لفظ يدل عليه اوباعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان
اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين
الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم
اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة
جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم اذ داد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور
الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر

احتمال النسخ فلابد من ان يكون كلاما مفيد الحكم * واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لايصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص* واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لايحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى واما بعده فلاشىء من القرآن يحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم *

والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى فان خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه فالخفى كاية السرقة خفيت فى حق النباش و الطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما لغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شىء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لاقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله اولاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض فى المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة *

قوله والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لاعبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلامنهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل *قوله* الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلوله

فی مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به *قوله* واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ اولعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وامثاله بحيث لايعرف الابدليل يتميزبه والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلوكان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر *قوله* ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هوظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لايثبت كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلايقطع * قوله * وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله والباطن فى الوضوء حتى لايجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج* فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كاية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل * قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لايعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف اوبدونه *قوله* اولاستعارة عطف على قوله لغموض فى المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لاتكون الامن الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة *

والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى عليه السلام الربوا فى الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم فى غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما فى الربوا والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم

نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلاوقف فعلى الاول والراسخون غيرعالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا اولم نعلم *

* قوله * والمجمل وهو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لايدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك اولغرابة اللفظ كالهلوع اولانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا * قوله * والمتشابه وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة * قوله* واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة اويجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لايعتبر فى مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه * وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال فى الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة فى حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لايرجى دركها والجواب ان ما هو كمال فى المخلوق ربما يكون نقصانا فى الخالق * وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان فى المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية اولغاية العظمة كما قيل ولاستر الا هيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لايرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام فى الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام * قوله * وحكم الخفاء الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية اونقصان وحكم المشكل التأمل اى التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء فى المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لايكون كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك * وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لايعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون فى العلم الدالة

الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين فى العلم اى الثابتين المستقمين الذين لايتهيا استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله * وفيه نظر لما لايخفى على الراسخين فى العربية انه لوقصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم الثانى انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتداء موضحا لحال الراسخين بحذف المبتداء اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتداء فى جميع ما هو من هذا القبيل * وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتداء * وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس *

والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتداء محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان فى السير اى فى طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بالمتشابهات فما الفائدة فى انزال المتشابهات فتجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقى نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه فى علم الله ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك *

قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لايفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لايفيد اصلا ولاتناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ماجاءنى الازيد وعمرو اى لابكر ولاخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ

فى العلم لايمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لاتكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر * فان قيل ما من اية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لا قاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم * وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله* وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لاظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لاحقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لايختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاينقضى عجايبه ولا ينتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا *

مسئلة قيل الدليل اللفظى لايفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا فى مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية اما الوجوديات وهى نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهى من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظى لايفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لاندعى قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لاشئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الامحض السفسطة والعناد والعقلاء لايستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين احدهما مايقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثانى مايقطع الاحتمال الناشى عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمانينة *

قوله

* قوله * مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه * تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز اوعدم المعارض العقلي على الاستقراء * وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا * قوله * وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما *قوله* كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء اوشبيها بهم اولم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل *قوله* والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان الفعل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل *قوله* ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيدا للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت

فى اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضرورى وكلاهما باطل *وفيه نظر لانا لانسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب *قوله* كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل *

التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له اوجزئه اولازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فى شىء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التى اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون شيئا مما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى آخر ما ذكرنا فى المتن واذا قالت المراة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سيق

للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء * وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التى هى اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فى شىء اى دلالة اللفظ على الحكم فى شىء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شىء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة فى المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له اوجزءه اولازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شىء من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد اويفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى احد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق *

---

* قوله * التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها فى عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة اوشرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه اولازمه المتأخر اولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثانى فان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة له اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله

تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه * ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربوا وفى كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية النكاح اوغير اصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا * الثانى ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظة التى للوضع مدخل فيها فى الثلث ولاخفاء فى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع * الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا * الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الازكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفى اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا او غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل * قوله * وانما جعلوا كذلك اى جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء

والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد تكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم *

كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق *

---

* قوله * للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاد لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل * وههنا بحث وهو ان المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل

حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتيل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة * فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من الاقسام الثلثة * قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ماخلفوا من دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لايجب ان يكون لازما متأخرا *قوله* فان اراد اى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا يفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات *

وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعى لا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوايجهم وهى كثيرة فاقيم التمليك مقامه ولا كذلك فى الكسوة اى لا يكون الاصل فى الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الا عارة اذ هى ترد على المنفعة على ان الاباحة فى الطعام تتم المقصود اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد فى اعارة الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الاكل *

---

* قوله * لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة

هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليست فى وسع العبد * قوله * والحق به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفى الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لايلزم فى الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك *قوله* فوجب ان يصير العين كفارة * فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك * قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه * فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما يطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف اوكسوتهم عطفا على محل من اوسط لاعلى اطعام فيلزم ان يشترط فى الطعام ايضا التمليك * قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اى طعام من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام اونصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال * فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف * قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اى الطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا فى العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغى ان يكون كسوتهم فى موقع البدل من الطعام ولاخفاء فى انه غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شىء واحد كما اذا قلنا اعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره * وقوله * على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندى رحمهما الله استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد

الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به اوحكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقية الى الآن *

واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فلقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب بل هو اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الزوج نصا وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا لكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا اما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفى الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا *

قوله ويسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة * قوله * وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف

وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هي الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع * قوله * بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لايثبت الحدود * فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال * الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع * الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت * الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة * اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب * وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه * وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة * وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة * قوله * فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنى ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الاباعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عز وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة * قوله * لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب * قوله * لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لايجوز الاقدام على الزنا

بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به * فان قيل الحد واجب بزنى الخصى والزنا بالعجوز والعقيم التى لازوج لها مع انه لايتحقق هلاك البشر وافسا الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا * قوله * والشهوة فيه اى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليها بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط و المفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلية السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا و اسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنى اكمل فى الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى فى اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة اقل *قوله* والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شىء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لايوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لايجب به الحد *

وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لاقود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لاقود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضمير فى يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن الضرب خبر ان بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فتكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله فى القتل العمد و اليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رحمه الله الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لاتلايم العبادة وهى تمحوا الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغى ان

ان لا تجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام فيجب ان لاتجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بالة القتل وهى اى الكفارة مما يحتاط فى اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء *

قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى وهو ان لاقصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح اوغيره بل الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هوهذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابوحنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه حينئذ اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية اوباطنا فقط كالقتل بالمثقل فاذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية *قوله* فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام تفيد الاختصاص فلايكون كفارة الالها* فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد * قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد * فان قيل فينبغى ان لايجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان * قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شىء يقضى به الشهوة *

فان قيل ينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا اوحربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء

ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل

الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد

خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص

فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه * وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هو اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل *

* قوله * فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجب به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للفعل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات * وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة * وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا تماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن *

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى

في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرىء بالشبهات ولا يثبت

ذا بالقياس اي ما يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها * *قوله*

* قوله * والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء فى الثبوت بالنظم وفى القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما * اجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما فى قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله * قوله * الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه * قوله * وهو اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم * وفى التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل فى القياس الشرعى ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه * فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع * قلنا لو سلم فمثله ممتنع فى القياس بالاجماع الثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قايلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى * قوله * فيثبت تفريع على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى اختلال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد فى ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا فى حالة الاحصان * قوله * ولا يثبت ذا اى ما يندرئ

بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص * قوله * واعلم ان فى بعض المسائل يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص*

واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لايثبت شروطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن مايحتمل سقوطه فى الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا تفريع لما مر انه لايثبت شروطه لوقال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى لا القبض اى فى الهبة ولا عموم للمقتضى اى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص فى قوله والله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا فى اللفظ *

---

* قوله * واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية* وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لامحالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم * قوله * فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كانه

كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني بالف والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنه فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف * قوله * فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لوكان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام * قوله * لاالقبض اى لايحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لاتعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق *قوله* ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاله اذا كان تحته افراد لايجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه اوصحته عقلا او شرعا اولغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لاينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لاآكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لايجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رحمه الله اوكد لانه لا ينتقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول *

فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ولدلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل

القرية فيصير كقوله لآ آكل اكلا ونية التخصيص فى لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفي وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا فى دار واحدة وكاملة وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى اللفظ المشترك اونية احد نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتى *

قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا * وفيه نظر لان المصدر هونا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او للمرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص * قوله * فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت

يثبت الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة *قوله* فان قيل تقرير السوٴال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم * وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت اودار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى *قوله* وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة *قوله* ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة رضى الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ماعرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات * فان قلت فمن اين صحت نية الثلث * قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة اوحكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف * فان قيل فلم لم تجز نية الثلث

فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم * قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لاينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لايصح فيه نية الثلث لانه لاعموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لاينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث *

فان قيل ثبوت البينونة فى انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اى اهلها فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمسئول حقيقة هو الاهل فيكون

ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لاعموم له اصلا لايصح نية الثلث فى انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لايدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لاثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء منه لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث * قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لايصح فيه نية الثلث لانه لاعموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص * وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لاتصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث * واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية * والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا

طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث وفى قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجئ هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة *

قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها فى الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعانى فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث * لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع فى مثل اعتق عبدك عنى بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته * لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام * فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء فى الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولانها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق* وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق و الكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا* الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه اعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب

الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ماذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه * ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته * لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض * لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف * قوله * لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون *

وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي * ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث * وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لابد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلابد وان ينوى احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه

فيه اذ لاعموم للمقتضى فلادلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لايتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لاتكون الامتنافية فلابد ان يصح نية احد النوعين وايضا لاتصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا * وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لااختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولايمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف * واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولايعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر فيغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى *

قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لايدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس *قوله* قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لاتبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسالهما *قوله* لكن لايصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز * قوله * لانه لايتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن *قوله* لان الطلاق لايمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له * قوله * ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا اوعقلا اولغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لايغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة اودلالة اواقتضاء * وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا يغير في مثل فانفجرت

اى فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلوا يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لاتغيير فيه عن المقتضى *

* فصل * اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ماثبت فى المنطوق وشرطه اى شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لايدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال اوحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال اوبناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم اوعلم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشىء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشىء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال *

* قوله * فصل قسم الشافعى المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى اوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط اوغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما

ما سنذكره انشاء الله تعالى * قوله * ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لوظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشراى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ما عز فى غير ماعز *

وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشىء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر *

---

* قوله * والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الامران فى كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى * فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور * قوله * ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص * وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن

شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده * ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل و اثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا *قوله * وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس *

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخروج العادة الى آخره*

---

* قوله * ومنه تخصيص الشيء بالصفة اى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليتقصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات* واستدل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية * وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون به لغة لما فهموه * الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض

لغرض العقلاء * فان قيل فحينئذ يتوقف دلالته على النفى عن الغير على تكثر الفائدة اذبه تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفى من الغير وذلك دور * اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لاعقلا اى حصولها فى الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لايثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره * الثالث انه لولم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لافائدة فى اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجرى هذا فى مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لولم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود * لايقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق * لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر * الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة *

ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو فى الا بل السائمة زكوة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر * اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا فى شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال اوحادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة فى هذه الاربعة وفى نفى الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفى الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر فى تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لايوجد ومع ذلك لايراد منه نفى الحكم عما عداه لانه لوكان لنفى الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذى لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولايراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لاتنحصر فيما ذكرتم نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التأكيد نحو امس الدابر لايعود اوغيره اى غير التاكيد نحو ومامن دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان الموجبات منتفية الا نفى الحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لاتكون الا فى الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخيصص المذكورة * وقد ذكر فى المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب فى الارض

فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر *

قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لاتنحصر فيما ذكر* فان قيل هذا الاستدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها * قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى فى المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى * فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه * قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى * قوله * نحو وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف صاحب كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية * قوله * فلَمْ يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ماعداه مشروطة بالجزم بان لاموجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه * وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى

اخرى اصلا * واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اى نقض الشيوع وتقليل الاشتراك * واما ثالثا فلانه لانزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص * قوله * وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها *

ولان اقصى درجاته اى الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولد الامة

الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولايخفى انه لايزيد على ماذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لايدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه * ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور فى الكتاب ولايخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلث لايقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لانفس ارادته * لايقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولايصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لايتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لايرد النقض * لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف * قوله * لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون *

وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى اوالاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لايدل على العدد بل على الواحد اماحقيقة او اعتبارا على مايأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى * ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث * وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لايمكن رفعها وهى الثلث اوهى جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لابد ان يثبت احدهما ولايمكن اجتماعهما فلابد وان ينوى احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه

فيه اذ لاعموم للمقتضى فلادلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لايتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لاتكون الامتنافية فلابد ان يصح نية احد النوعين وايضا لاتصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا * وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لااختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولايمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف * واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولايعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر فيغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى *

قوله اى اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لايدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس *قوله* قلنا نعم يعنى ان صحة نية الثالث في انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيى المشترك او احد نوعى الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لاتبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما *قوله* لكن لايصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز * قوله * لانه لايتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن *قوله* لان الطلاق لايمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له * قوله * ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لايغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء * وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا يغير في مثل فانفجرت

اى فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلوا يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لاتغيير فيه عن المقتضى *

* فصل * اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ماثبت فى المنطوق وشرطه اى شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لوظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلولم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لايدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال اوحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال اوبناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم اوعلم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشىء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشىء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال *

* قوله * فصل قسم الشافعى المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى اوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط اوغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما

ما سنذكره انشاء الله تعالى * قوله * ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لوظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشراى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ما عز فى غير ماعز *

وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر *

---

* قوله * والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الامران فى كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى * فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور * قوله * ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص * وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن

شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفى اولى وبان ما يكون مؤثرا فى اثبات شىء لا يكون مؤثرا فى اثبات ضده * ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شىء فى محل و اثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا *قوله * وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس *

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشىء بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى او نقول تخصيص الشىء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشىء وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشىء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخروج العادة الى آخره*

---

* قوله * ومنه تخصيص الشىء بالصفة اى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشىء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليتقصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات* واستدل على دلالة على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية * وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون به لغة لما فهموه * الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض

لغرض العقلاء * فان قيل فحينئذ يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور * اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة فهو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة فهو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة فالجواب ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره * الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فيندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجرى هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود * لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق * لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة مر * الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة *

ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي

العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر * اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فنقول ان موجبات التخصيص

لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان نفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا

يوجد بدون هذه الصفات [illegible] فالمقصود بيان [illegible] لا نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة [illegible] موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروه نحو الجسم الى [illegible] من موجبات التخصيص في هذه الصور [illegible] ذكروا

والتأكيد نحو [illegible] في الارض [illegible]

الجزم بان [illegible] نفي الحكم عما عداه [illegible] في الارض [illegible] بكونها في الارض لا يراد نفي الحكم عن غير ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة * وقد ذكر في [illegible] ومنها [illegible] في الارض [illegible] في الارض

فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة الف فايدة تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر *

قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لاتنحصر فيما ذكر* فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها * قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشىء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى فى المطلوب ردما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه انشاء الله تعالى * فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولامساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه * قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لايخفى * قوله * نحو وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف صاحب كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية * قوله * فلمَ يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ماعداه مشروطة بالجزم بان لاموجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه * وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى

اخرى اصلا * واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شىء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقض الشيوع وتقليل الاشتراك * واما ثالثا فلانه لانزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شىء من الموجبات بعد التأمل والتفحص * قوله * وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها *

ولان اقصى درجاته اى الوصف ان يكون علة وهى لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى لايمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لايلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه بل لان السكوت فى موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولد الامة

فتحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه
لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال
على ما قلنا اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا فى
غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لاتقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم
لما ذكر ما لاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفى الشبهة فيما نحن فيه اى فى
التخصيص بالوصف اى لا ننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم
قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابوحنيفة رحمه الله هذا اى السكوت عن غير الارض
المذكورة سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا اى ذكر المكان المذكور
يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفى
علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لوكان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما
سائر الاراضى فلامعرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى
احترازا عن المجازفة *

* قوله * ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهوكاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لوثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول * قوله * مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب فى حجوركم فلوكانت الفتيات اى الاماء المؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره *قوله* فى بطون مختلفة بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا *قوله* اما ههنا فلايعنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة *قوله* فى ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا فى بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق *

ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله عملا بالشرطية فان الشرط
ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلى حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا فى التخصيص
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمه يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف

يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف به فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اى هذا الخلاف مبنى على ان الشافعى رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اى الحكم بتقدير معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تأثير فى العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت فى انت طالق اى المشروط وهو قولنا انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم *

---

* قوله * عملا بالشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر فى الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة * قوله * بعين ماذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لابناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم * قوله * وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل علوفة فلا تؤد زكاتها لايجب بذلك الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز * قوله * لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولايلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون

داخلا فى الشىء ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شىء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا اوخارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اومعلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة اوغير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر انه لايلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولانزاع فى عدم القطع * قوله * ومن لم يستطع اى ومن لم يملك زيادة فى المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لايجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لا حكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعى رحمه الله فى ان المخصص لايجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا * وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى * فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة * قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لاينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الايات المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال * قوله * وهذا بناء التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شىء بشىء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر فمال الشافعى رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثانى فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفى والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض *

فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر

اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ماذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى رحمه الله فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعى رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن بان يثبت المال فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدنى ففى الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما فى البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفى البدنى لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففى فصل الامر يأتى ان فى العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت فى قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط *

* قوله * وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو فى تأخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شىء بالمعنى الذى نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل فى نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه * قوله * بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب *قوله* وفى البدنى لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل

وجود الشرط اجماعا والوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول * واعلم ان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم والناسى فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لايتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان * وذهب الامام السرخسى وفخر الاسلام رحمهما الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لاتشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذى بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر فى الاسرار ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمة الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولايقال حرمة شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لالمعنى فيها *قوله* وعندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم فى بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا * الثانى ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه فكما لايكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل * واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغى ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا * واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع* واورد على الثانى انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق * واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى *

فيحتلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل

بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هى شرط لها والحنث سبب *وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية* وتبين الفرق اى على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل عن دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط والبيع لايحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولامانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع *

قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لايشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لاطلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل ولابد من ان يبين نسخه او عدم صحته * قوله * والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ الثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لايبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لاتوجد بدون اليمين فيكون شرطا * ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لايجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما *قوله*وفرقه اى فرق الشافعى رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على

العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لايكون مقصودا فى ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية فى ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجىء فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود فى حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران * قوله * وتبين الفرق لما جعل الشافعى رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى انه لايمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لاجهة لتأثير الشىء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخوله على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للمسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشىء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لايحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض * ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق *

الباب الثانى فى افادته الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهى قوله استعلاء لا تفعل *

---

* قوله * الباب الثانى من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى * قوله * اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد

المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور *قوله* واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم المفهوم اونفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شىء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع * فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الايتان بالفعل * قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر * فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده * قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتداء لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص * قوله * واما الانشاء فهو اما طلبى اوغير طلبى ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال الامام السرخسى رحمه الله احق ما يبتداء به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه *قوله* فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع اوالتساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل * ثم لا نزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف * اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر

يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغيرذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد * لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لأن صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اوغيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحوذلك وليست بامر* لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها مايتبادر منها عند الاطلاق * لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهرفان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا اوحكاية عن الآمر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لايعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته *

والامر حقيقة فى هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اى على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله امرحقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة فى الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى قلنا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل الى آخره بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل *

---

* قوله * والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة فى السبع مجاز فى غيره يعنى ان ام ر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا* فقد ذهب ابو الحسين البصرى رحمه الله الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشىء والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور* ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه* واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبى عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولايخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى عليه السلام فعل فان كان سهوا اوطبعا اوخاصا به فلا

فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبى عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك * واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب * فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل * قوله * قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ * الثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح * وفى هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شأنت اى قصدت * وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر اى المراد من لفظ الامر فى الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه *

سلمنا انه حقيقة فيه اى فى الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعلى فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتى * واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب

واللفظ كاف اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب

فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا على انه عليه السلام انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل *

---

* قوله * سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا * اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبى عليه السلام للايجاب على ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما فى هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع * واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاءه بالمقاصد فى حيز المنع * وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى عليه

عليه السلام فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لايقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام * واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير * ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه السلام ان جبرئيل عليه السلام اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام * الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا *

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ماشئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التعجيز نحو فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الدعاء نحو اللهم اغفرلى التمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب فى النهى لاستعماله فى معان وهى التحريم كقوله تعالى لاتأكلوا الربا والكراهة كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولاتعتدوا والارشاد نحو ولاتسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد ولان النهى امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله فى معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الاوله احتمال قريب اوبعيد من نسخ اوخصوص او

اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعانى الموضوع لها وايضا لم ندع انه محكم *

* قوله * وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان تبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا * قوله * التأديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين * وقوله انجلى اى انكشفى جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد * قوله * قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا * ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل * ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك * الثانى ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى احد المعانى بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه * وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل * واما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق * قوله * وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع فى اكثر

النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا * قوله * وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق *

وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند البعض اذ هي الأدنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اى اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر من الله لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اى يكون الوجود مرادا في كل امر من الله لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى كن فاعلا للصلوة وزك اى كن فاعلا للزكوة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اى كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض

الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ *

* قوله * وعند العامة اى اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله او بينهما وبين الاباحة اوبين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد هو الاذن فى الفعل * ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته * وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان * وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول * ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع * اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا والعذاب فى الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون عن امر الله او امر النبى صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمأمور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور فى ترك غير الواجب * لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب * لانا نقول لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع فى انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن * والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها

بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ماصح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه فى سياق النفى * ثم لابد ههنا من بيان الامرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشئ قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه اي حكم اوفعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز * وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل اوشيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشيء يقتضى نفى الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر فى قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر اونفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التميز لما فى الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاءنى زيد ركوبا فاعجبنى ركوبه* ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اى ما منعك من السجود على زيادة لا اوما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ * فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به * قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة* وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك * وبعضهم على ان الكلام فى الازل لايسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا اوحقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه * واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدامه اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء اولم يشأ كما فى امر الايجاد وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والابصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ماذكره فخر الاسلام رحمه الله ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجوب الى حين اختياره * فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب * قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لايستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لابمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى * ولقائل ان يقول لانسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به فى اوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لوكان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ فكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام * ومنها قوله تعالى

قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا بالمكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب* ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لايركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب فى مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق * واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ *

مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما فى وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما فى فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اى الندب والاباحة فى الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلاينبغى ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم *

قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى موجب الامر بالشىء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لايفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره* ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لابد لها من دليل * وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضى الله عنه اذا انصرف من الجمعة فساوم بشىء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الايتين بمعونة القرينة وهى ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة *

مسئلة وان اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لااطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة فى الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد به غير

ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله فى هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخى والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتأويله ان المجاز فى اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لايسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله فى هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لامغاير اما فى اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه اومعنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ماعرف من تفسير الغير فى علم الكلام فحاصل الخلاف فى هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد والاصح الثانى وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لايدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذى هو جزؤهما اى الاباحة والوجوب لا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الاخاطرى *

* قوله * مسئلة قال فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوموا ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا على كون صلوا صلوة الضحى اوصوموا صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة فى الاباحة او الندب كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص رحمه الله عليهما والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر

وامر ندب وهذا لاينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ
الامر مجاز فيهما لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبى
رحمه الله فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذى
يحصل به ترك الحرام لايتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه
واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التى يحصل
بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله لولا نظم الندب
والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص رحمه الله فلهذا ذهب اكثر
الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو فى صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله بان
الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى
منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء * ولما كان فساد هذا التأويل
ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون معنى القرينة حقيقة فى المعنى المجازى
ولانه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اى دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا
آخر وهو ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب فى المجاز
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده
اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل
فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر
الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها فى الندب او الاباحة من
قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة
فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع
امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب
فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولايجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون
جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل
واحد لا امتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان
ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة
بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب
بعضه فى التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق * وذهب المصنف الى
ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على
وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ
للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على
الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب
من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لادليل
على حرمة الترك ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل

مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة او الندب استعمالها فى جزئهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك اوكونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلانسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لافى الفعل ولافى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لايليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك * فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لايدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه * قلت هوكما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لايجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا اوماشيا اونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل * قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان اويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولايخفى ان هذا البحث الدقيق لايتم الا بما ذكرنا من التحقيق *

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل فى الوجوب لكن عدم الوجوب

بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعى رحمه الله فلايكون مجازا لان هذه دلالة الكل

الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ولم يوجد اى هذا الخلاف الذى ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقى الندب او الاباحة على مذهب الشافعى رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعى رحمه الله لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التى تثبت فى ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا *

قوله هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الجرح فى الفعل مع الجرح فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعى رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد *

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل فى الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن حابس فى الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع

وذا محتمل لايثبت الا بالنية لاعلى العدد المحض اى لايقع على العدد المحض ففى طلقى نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعى رحمه الله وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لاالاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض ولادلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلقى نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار *

قوله فصل عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة* ثم لاخلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب * الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد * لايقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع ابن الحابس فهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ماهو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا

سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع * الثانى مذهب الشافعى رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب فعل مطلقا سواء كان مرة اومتكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة اومرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من الطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة فى الاثبات يختص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد * الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لايحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس* وجوابه ان التكرر فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر المطلق اوالمعلق بشرط اوالمقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لايقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب * فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط اووصف مقيد فلا يكون ما نحن فيه وحينئذ لامعنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار اوالمرة سواء كان موقتا بوقت اومعلقا بشرط اومخصوصا بوصف اومجردا عن جميع ذلك وحينئذ لااشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لاينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف فى مسئلة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لايقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط اووصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات ما لايحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق اوالعتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط * الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لايحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار اومعلقا بشرط اووصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لايقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى رحمه الله المذهب الصحيح عندنا انه لايوجب التكرار ولايحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط اومخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين اواعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لايمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلايثبت الا بالنية* فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين وصم عشرة ايام اوكل يوم ونحو ذلك قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا اوواحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق فى بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لانسلم ان المفرد لانقع على العدد فان

الفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباری فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل *قوله* وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لايحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لايحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لايحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لايعلم تحقق جميع سرقاته الاحينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولايمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لايقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا *

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت به ليشمل النفل*

قوله فصل لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها نحو اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رحمه الله يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء مافعل فى وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا * وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لاوجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لاعلى الاول لعدم الخلل * وظاهر

وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولابناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان اونفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لاتسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ماعلم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة* وعلى هذا لاحاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض ايجادها والايتان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لايكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لايصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى * فان قلت يدخل فى تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولايسمى اداء* قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لايكون الا واجبا اومندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب يعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما لطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جاز ما كان اوراجحا على الترك اومساويا له دخل فى المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسىء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغى ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى

كلام فخر الاسلام رحمه الله هو انه قد يدخل فى الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة فى الاباحة والندب اى يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن فى الفعل فيكون حقيقة فى كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة فى الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف فى ان اسم الامر حقيقة فى الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة فى الطلب الجازم او الراجح فيدخل فى الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا فى الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبى *

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت فى وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا فى الترك فاذا ثبت فى الصوم والصلوة وهو معقول ثبت فى غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذى اوجب الاداء فقال فى جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى آخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت *

قوله ويطلق كل منهما اى من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشئ الى من يستحقه وفى اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز فى تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل *قوله* والقضاء لا خلاف فى ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا فى القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اى نص مبتداء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففى عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا

ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف فى اثناء الدليل * وعند جمهور اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله القضاء يجب بالدليل الذى اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت آخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة فى غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اى للفعل الذى عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * واحتج الفريق الثانى بان الفعل لما وجب فى وقته بسببه اى دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثل من عنده عن الجمعة وتكبير التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه * قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فى حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له فى وقت آخر ويماثله فى الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله فى احراز الفضيلة * فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها * قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب * فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت الفائت * قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم فى العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته * ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف رحمه الله صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى ايام اخر والصلوة فى وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتى به فى وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة لخروج الوقت الا انه نبه فى اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز فى حق اصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة

عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتداء لا بما اوجب الاداء *قلنا لانسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لايقال لوثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لايقتضى صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كونه صوم اليومين سواء *

فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاؤه فى رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان ينبغى ان يجوز فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط فى رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت بحيث لايمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو من شوّال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اى لصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق

الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط لنقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى *

* قوله * فان قيل لوقال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتداء ولا يجوز ان يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفى لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع * وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة و الممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها * وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف يثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فيبقى الاعتكاف

مضمونا بالطلاقه اذ لا عجز عنه والطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة
وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل
الصلوة مضمونا بشرائطها *وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
وبقاء الاعتكاف مضمونا بالطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاعتكاف فى رمضان آخر* والدليل
على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى
رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى
الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد
الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا * ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما
ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها
فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى * وثانيهما ان موجب
سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان
امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى
يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به
واما الثانى فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر فى ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت
فاولى ان يثبت مايثبته خوف الموت وشىء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته
ادعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد
بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد * فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا
بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم
من التطويل * قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه
كالصلوة وجبت بالوقت وبقى الوجوب بعد انقضائه فلابد فى بيان المطلوب مما ذكروا وفيه
اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شىء لايصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون
وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف
الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع *
وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التى مبتدؤها ان
يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد
بهما عدم وجوب الصوم المقصود *وقوله رمضان آخر ورمضان الثانى بتنكير الوصف تارة
وتعريفه اخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت
بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذى نذر الاعتكاف فيه اياكان
وبرمضان الثانى الذى يليه وهو معين الا ان قوله فى تقرير السؤال ولا يجزىء فى شهر
رمضان الاخر كان ينبغى ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف فى رمضان آخر لابهامه والى

والى رمضان لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لوكان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة *

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوى الكياسة المارسين للعلوم ان الدليل الذى استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ماذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم الصواب *

* قوله * وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفى النفى اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له * قوله * اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان * قوله * وقد فسر في بعض الحواشى الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدى في رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التأدى في رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ *

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة اوقاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لايتغير اصلا لابالاقامة ولابالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء اونوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا اوكان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون فى القدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا اوتكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام اوقبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لايقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لايقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا سهى فى القدر الذى لم يصل مع الامام لايسجد للسهو كالمقتدى اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو *

---

* قوله * والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء اوقضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر اوغير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والافقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو كامل اوقاصر واما شبيه بالقضاء *قوله* كالجماعة يعنى فيما شرعت

فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل اوكلها بالانفراد وهو الاداء القاصر اويؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا * قوله * كفعل اللاحق هو الذى ادرك اولا الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لاقضاء شبيها بالاداء *قوله* فى الوقت اذلو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال *قوله *وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام *قوله* والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لايفارق الاصل *

واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب

النفقة للحج وكل ما لايعقل له مثل قربة لايقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا

ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل

بالوصف باطل والوصف وحده لايقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لاتقضى

لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى للزيوف فى الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة

قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم وهذا حكم لايدرك بالقياس فينبغى ان لايقاس عليه غيره واما الاضحية فلان ارافة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة

الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز

فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله قال فى هذا الموضع نرجو القبول وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطيبيا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين فى الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين فى الوقت يجوز فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا الاشارة ترجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثانى لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه اى كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء *

قوله واما القضاء يعنى انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض * قوله * وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج تقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لاتجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شايبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما * قوله * ولا يقضى تعديل الاركان الفائت فى الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول * قوله * فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة محسوبة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزيه انشاء الله تعالى *قوله* وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكروا بوجوب التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم *قوله* تطيبيا للطعام بازالة ما اشتمل عليه

عليه مال الصدقة من او ساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين اوالقيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية اوبالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين شيئا احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لاعملا بالقياس فيما لايعقل معناه فقوله فى الوقت وفى معرض متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا بالتصدق بالعين فى كلام الشرح * قوله * لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجئ ايام النحر* فان قلت فلكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم * قلت لان كون الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال القدر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر * قوله* للركوع شبه بالقيام من بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء عالى البدن موجود فى الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء *

وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق فى الغضب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكان ينبغى ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يكون استبدالا فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين اوغيرهما بان كان حاملا اومريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر *

---

* قوله * تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله *قوله* والبيع اى كتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم

امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لامعنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة اوباعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا * واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل * ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولاتسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هوما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لايكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل * قوله * والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته اوطرفه اوبدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته اوبمرض حدث في يد الغاصب اوغصب جارية فردها حاملا اوباع عبدا اوجارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ماغصب او باع لكنه قاصر لكونه لاعلى الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك اومرتهن اوصاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لايمنع تمام التسليم فالمشتري لايرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا * قوله * وكاداء الزيوف جمع زيف وهوما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لايرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله. اذ لامثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق

الحق ينبغى ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة *

والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه السلام هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد* ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه *

* قوله * والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء اوهبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه

حكما انه لوقضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لايعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه *قوله* دخل على بريرة هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تميم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبى عليه السلام *قوله* ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف الملوكية لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الاخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لايخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لايوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة *

ومن الاداء القاصر ما اذا الطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لايبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لايعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى فى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر فعندهما لايقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل فى جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحوا اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل

اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد رحمهما الله تعالى يوم الانقطاع *

* قوله * ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه اوباعه منه وهو لا يعلم او أكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق * وتمسك الشافعى رحمه الله بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى عنه فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مأمور به وتنا فى اللوازم يدل على تنافى اللزومات والبراءة لا يحصل الا بالاداء المأمور به الثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور * قوله * ولنا انه اداء لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد * فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء * قوله * والقضاء بمثل معقول قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة اومنفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل * قوله * ففى قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء * قوله * وعندهما ليس للولى ان يقطع

بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب فى الموضعين لابيان اختلافهما بالمفهوم * قوله * والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل *قوله* وعند ابى يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لامثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا فى ايدى الناس فانقطع *

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله فالآن نذكرها فى حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولابقاء للاعراض فان قيل كيف يرد العقد عليها اى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة اى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما فتكون فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لايصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لايحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة * *قوله*

قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعى رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا اولم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لامال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابى حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعى رحمه الله فعنده منافع المغصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد وتركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابى حنيفة لايضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لامحالة وماليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الابنص ولا نص * وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان فى كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرفة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية والطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال*

قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضاء هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لايصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضاء بخلاف القياس لما بينا انه لاتقوم بلا احراز فلايقاس عليه فيشمل معنيين احدهما انه لايقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لايقاس كون المنافع مقابلة بالمال فى الغصب على كونها مقابلة بالمال فى العقد لهذا اى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا وهو الرضاء دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لايقضى الابنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل اى لايضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لايعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء *

قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضى منع لقوله ماليس بمتقوم فى نفسه لايصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشئ فى الشئ يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه * قوله * فلا يقاس عليه اى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد اما الاول فلان الحكم فى الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه واما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ما ليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لايقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لامقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فى كل منهما والرضى انما يوءثر فى صحة استبدال ماليس بمال بالمال لا فى جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع *قوله* وهو اى استيفاء القصاص معنى لايعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حيوة اولياء المقتول واثباته حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما ثبت فى الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية * قوله * والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت فى الذمة كالابل فى الدية والغرة فى الجنين وهذا جهالة فى الوصف لا فى الجنس كما فى تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا بتعينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه * فان قيل فينبغى ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثانى يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لايصلح وجها برأسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ماقررنا اذ لمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لايكون الا عند تعذر الاداء *

فصل لابد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى

اعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله التى لا تطلع عليها الاغواص عباده وها انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لايثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل اويقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لايقبح من الله ان يثيب العبد اويعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لاينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند

الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعرى ما امر به

سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما نهى عنه سواء كان النهى للتحريم او للكراهة *

قوله فصــــــل * من قضايا الشرع انه لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لايأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر اومن مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر اوبالعقل قبله قال فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به *قوله* هذه المسئلة يعنى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث ان الحسن حسن لنفسه اولغيره ونحو ذلك * قوله * ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبايح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبح * قوله * ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجاوزها ماوصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة

فمن زل قدمه فى البوادى اوضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم ينتبه للخطاء فى مقدماته فقد هلك *قوله* وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق* قوله * وفقت اى جعلت وافقا عليه ووفقت اى جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق *قوله* اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشىء متعلق المدح اوالذم والثواب اوالعقاب شرعا نص الشارع عليه اوعلى دليله وهو لاينافى جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها اولصفة من صفاتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين * وعند الاشعرى لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع * وهذا مبنى على امرين يعنى ان العمدة فى اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشىء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن اوقبيح بناء على تحقق ما به الحسن اوالقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب اوالعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين *قوله* لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اى عند الاشعرى والمذكور فى الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو فى افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على مامر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ماليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى *

وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا اوعقلا وهذا تفسير الحسن ومايذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترزوا

احترزوا بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثانى يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لايتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثانى لاواسطة بينهما *

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا اوعقلا والقبيح مايذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ماليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثانى اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولاذم كالتنفس مثلافهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لايشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين * وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذى لايعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله اولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى * ويمكن الجواب بانه داخل فى القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه اوالعلم بحاله * الثانى ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل فى القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله * ولقائل ان يقول ان اريد بماله ان يفعله اولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل فى الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثانى اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه *

فعند الاشعرى لايثبتان الا بالامر والنهى لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على الاصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل اولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة اوبطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا

او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لايقوم عرضا آخر بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلابد من بيانه لينكلم عليه واما الثانى فقوله

ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على

مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولايكون

المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لايوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لايخلو اما ان يكون متمكنا من تركه اولا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لايكون باختياره اذ لوكان نتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل اوينتهى الى الاضطرارى وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لايكون اختياريا لان المرجح لايكون باختياره والا نتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل او الى الاضطرارى والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لايوصف بالحسن والقبح اتفاقا * واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لايعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شئ وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ماسنح لخاطرى وهذا مبنى على اربع مقدمات *

قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لاتتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم اذ لوكان الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر * ثم ما ذكره المصنف رحمه الله فى هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما * اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم انه وجودى لان نقيضه لاحسن وهو عدمى والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فتكون عرضا ثم انه صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم لثبات الحكم لمحل الفعل لاله لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا فى التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض

العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به * وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والاخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لايدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له فى التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له فى التحيز بل تابعا للجوهر الذى يقوم به الفعل * الثانى ان الصدق على المعدوم لايقتضى العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلى يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللا ممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفى موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفى وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودى فلو اثبت وجودية مادخل عليه حرف النفى بعدمية صورة النفى لزم الدور * الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له * الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعى ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان ومثله لايعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلى وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلى جار ههنا بعينه* واما الثانى فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولايصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ماوقع فى تقرير المصنف رحمه الله وانه لاحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لامعنى للاختيارى الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفى الخاص لا يوجب نفى العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لابد للاتفاقى من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته * ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره اونفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لايكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اويكون اختيار الاختيار عين الاختيار * واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا * الثانى انه يجرى فى فعل البارى

فيجب ان يكون مختارا وهو باطل * الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع * الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل اولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختياري استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها * وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها * وعن الثاني بان مرجح فاعليته قدتم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان * وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا * وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات *

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج *

---

* قوله * المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبتدأ والمنتهى والاول حقيقة

حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة * الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبتدا اى العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبتدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام * الثاني انه لا يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري فلا يلزم ذلك اذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا * الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به *

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال * فان قيل لا نسلم انه محال بل المحال الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى * قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده *

---

* قوله * المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع

وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافى الضرورة والضرورى قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اى وان لم يتوقف على موجد لكان واجبا اذ لانعنى بالواجب الا مايكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن * فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده و الثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده * اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لوكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم بوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لايكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لايكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر * واما الثانية فلانها لولم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لوكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففى تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شىء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شىء آخر واما الثانى فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فى الحالتين من غير زيادة اونقصان ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعنى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب * فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شىء آخر اى مغاير لذات الممكن فلانسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لايجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلانسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة * فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففى حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا فى حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شىء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان فى عبارة المصنف رحمه الله زيادة لا حاجة اليهما اذ يكفى ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لاشك انه فى زمان عدمه لم يوجده شىء الى الآخر * فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده اوعدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة

وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولاخفاء فى تناقضهما وهذا معنى ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية * فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ماذكره المصنف رحمه الله مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى * فان قيل لم لا يكفى فى وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهى الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود * قوله * وهذه القضية وهى احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون وجود الشىء واجب على تقرير ايجاد الله اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول *

واعلم انما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشىء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لايكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام * ثم العقل قد يعتبر احد المتضافين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه فى الحقيقة واحد *

---

* قوله * واعلم اه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوى ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد للامر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم * واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو

محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج فى العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد فى الخارج وفى نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة ام لا * واما الثانى فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذ وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر للعلة التامة التى هى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشىء اثرا لشىء وجزا منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى * والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه فى نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تأكد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اثبتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئى فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلى بمعنى انه لا يجب مع شىء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد فى ذلك *قوله* مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة * قوله * ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافى تقدم احدهما بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء فى انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب

الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم *

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لايكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين محدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلايكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا فى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل فى تلك الجملة امور لاموجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث اوانتفاء الواجب واما معدومات محضة وهى لا تصح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهى انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لوتوقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لايمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو اوبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لايمكن لانه لايصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده اوبقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لايمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث *

قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو امر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والافحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود* وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون

من جملة مايتوقف عليه الوجود الارادة التى من شأنها ترجيح ماشاء متى شاء والا خصر ان يقال لوكان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه بل الاظهر أنه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكان اما موجودات محضة اومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات * والاقسام باطل باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لامعنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لايستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده * واما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة * واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع مايتوقف عليه من الموجودات والمعدومات * فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة * فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناده الى القديم * واما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لايكون موجودا محضا بل معدوما محضا اومركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم اوبزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما

ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما آن يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لايكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتى الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لايكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود * واما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع مايتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لانا مافرضناه مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لايكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التى يفتقر اليها على عدم شيء ماثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لابد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التى يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهى الى الشيء الذى لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات * وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لايوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لايوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذى له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التى جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لوكان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام وممتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم * وثانيهما ان قوله

واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لادخل له فى اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لايجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لايكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم *فان قلت لم لايجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففى اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها مما سمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لايتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لابد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التى يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على مامر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية يقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة يثبت انه لابد على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب * فان قيل ام لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التى يفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لايتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لاموجودة ولامعدومة اجيب بانه لايتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لايكون اثرا للموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زواله * فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر * فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لايمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول

معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لاالى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر * وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولاامرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لاينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لاينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا في الخارج *

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الافي قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولامعدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لاشك انها مفتقرة الى الواجب بلاواسطة اوبواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لاعلى سبيل الوجوب وحينئذ اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل اويكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غيرواجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذلو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية *

قوله فان قيل تقرير السؤال على ماسبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم

ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة اومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة اومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ماذكرتم من الدليل *فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدوم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول العدم فى جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع* واعلم انى لولم ازد فى شرح هذا الكتاب *على تقرير هذا الباب* بل على توجيه هذا السؤال والجواب* لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق *فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق* وانى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام * وكثر الملام * والله الموفق للمرام * قوله * فيثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم

اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية فى شىء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لاينتفى فى شىء من الازمنة * فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا اوبواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لوكان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب اولا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لايفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه * وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلولم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود واللا معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب * قوله * واعلم ان اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث اوحادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه

متى صح ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما * واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب *

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوى او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوى على ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضى ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوى مادا ما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج ولابد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد *

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان * واما ترجيح احد المتساويين اوترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح اوللمساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين

الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية * قوله * وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلابد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد * قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة * قوله * مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لابد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان

عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولايكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلاموجد فلاغنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ

وايضا انما او ردا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح فى المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الفرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود *

* قوله * وايضا يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكر المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه * قوله * على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لايعلم ذلك ولايلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلاموجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل * قوله * فعلم مما تقدم انه لاامتناع فى ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لاامتناع فى ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه

لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال *

اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ماليس بموجود ولا بمعدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لاموجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل اوبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لايجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا فى الايقاع هذا الذى ذكرنا هو ابطال دليل الجبر *

---

* قوله * اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم اختيار العبد فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شىء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولانسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار اونقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع اولا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور اللا موجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر

عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشير المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل اورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة الثالثة *

فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق فى الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى حبيب بالعدو الشديد الذى لانقدر على الامساك عنه وكذا نفرق فى الترك بين مانقدر على فعل وبين مالانقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم الوجدانى قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولاوجوب ونرجح احد المتساويين اوالمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وامثاله وكذا فى عدم صدورها كما تواتر فى اخبار الانبياء والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوافر الدواعى والارادات مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر فى وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشى من ذلك ولا ندرى اى عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لاشعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا فى وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انامتى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق *

* قوله * فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبايح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف او رد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض الافعال

الافعال وان ذلك القصد والاختيار لايكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الدواعي وسلامة الالات لاينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لايريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لامراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى *قوله* وان لم يكونا صادرين منا لايكون الارادة الامجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لايقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس * قوله * نفرق في الاختياريات بين مانقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى حبيب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه * قوله * كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لانزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه *

ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات التي هي مخلوقة الله لا ان الله خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد

فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر * برهان آخر قد ثبت انه لايوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لاصنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لايكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لاصنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لايمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر اولبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم

مدخل فى تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافى الذى هو الصادر من العبد وهو الذى لايجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول مايصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها والثانى مايصح انفراد القادر به لكن لايكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل مافى ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لافى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافى يجب ان يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولايصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور *

قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطرارى لا اختيارى لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللامعدومة فلايجب عند وجود ماينوقف عليه اذ لوكان القصد الذى هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافى خلق القدرة التى من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لوكان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيا فى كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد فى كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو المخلوق وهذا لاينافى كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه * والجواب ان الاستناد لاعلى سبيل الوجوب انما يمكن فى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لافى الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى المقدمة الثالثة *قوله* برهان آخر هذا هو الدليل الثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اى فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا فى امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة اوبواسطة وجود شئ اوبواسطة عدم شئ والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تأثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا * واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لاصنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود

للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شىء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى امر لاموجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لايجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشىء الموجود وخالقا له لان ذلك الشىء يتوقف على امور لا اثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك * فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم الصادر عن العبد امر لايجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لا يصح وايضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لا فى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه فى محل قائم به هذا * ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لاينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شأنها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعى لاينافى تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لاينازعون فى توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك * واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لاشك ان بعض احوال الحيوان لاشعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور بها لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لايقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا تكفى فى الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة او بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لايكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لابد ان ينتهى الى اسباب لايكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولابارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح

مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين *

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة اومعصية حسنة اوقبيحة مبنى على الكسب لاعلى الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر فى القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكوّن الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لايلزم منه وجود امر حقيقى لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهومسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقى والاضطرارى لايوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لاينافى كونه حسنا لذاته اولصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة من صفاته لحوق المدح اوالذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا اواضطراريا اواتفاقيا الايرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعرى يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد اويذم الموصوف بهما فى غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لايوجد فى الفعل شئ يثاب الفاعل اويعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لايجب على الله تعالى الاثابة او الاعقاب لاجله فنحن نساعده فى هذا الفعل وان عنى انه لايكون فى معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لايستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شئ وعلم انه غريق بنعمة الله فى كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه فى غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورايه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية *

قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولاشك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبايح حاول التفصى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لاالى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها * قوله * فقوله ان الاتفاقى والاضطرارى لايوصفان بالحسن والقبح غيرمسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهوان

ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن اوقبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لايمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبيح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الاخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب * قوله * في ورائه الصواب من ورائه *

فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب لاجله آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلابد من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لايكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لايجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي

ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلى اخص من الحسن العقلى وكذلك نقول فى امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا فقوله وايضا

وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبتت شرعا يلزم

الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلى وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا *

* قوله * وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثانى ان وجوب تصديق النبى موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب فى الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى * قوله * وكذلك نقول فى امتثال اوامر النبى عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات *

ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح

والقبح العقليين وفى هذا القدر لاخلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك فى امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشىء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شىء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله فى كل قضية كلية اوجزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير اوشر ومن نفع اوضر ومن حسن اوقبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه اوقبحه لم يطلع العقل على شىء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد *

قوله فلان الاصلح واجب لاخفاء فى انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى شىء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره اولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك * قوله * وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لايقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لايعرفان الا بالنبى والكتاب كاكثر احكام الشرع *قوله* بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لايمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائميا اواكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر*

والمأمور به فى صفة الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه اولشئ آخر ثم ذلك الشئ حسن لعينه اوقبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل اوخارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لوكان لايكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لايكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لاتصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سيأتى فى فصل النهى انشأ الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولامشاحة فى الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لايوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهى لا تكون الاحسنة لمعنى فى نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا المفهوم بل يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتى والعرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا اوقبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته اوقبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لايدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة فى ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن *

---

* قوله * ثم ذلك الشئ لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه اوقبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن * قوله * ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن اوقبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه اوببعضها مع قبح البعض الاخر اوبدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه اوببعضها مع حسن البعض الاخر اوبدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لاحسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان

ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح * قوله * وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه اولامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول اوغير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو فى بعض الافعال فلاينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء * قوله * وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه اولجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها * قوله * والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لوحسن الفعل اوقبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن اوالقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن اوالقبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه *

اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا فى الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول من علمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثانى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار فى حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية فى حال الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر هى عطف على قوله كالاقرار *

قوله اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لاينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لايحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا للمامور به لالذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لايقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لاينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المصنف رحمه الله بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته اولجزئه اولغيره *قوله* واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عليه السلام كان يأمر بها ويكتفى ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولايسقط ذلك الشئ فيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبين بعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق ام غيره * ويجب ان يعلم ان معناه وهو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولاوقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار * فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه

ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الاقبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى * فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شىء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان رأس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه *

واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو رفع

حاجة الفقير وقهر النفس وزيارت البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة

والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لايكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها لمعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها على ما يأتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكنا لانعلم ذلك المعنى والثانى ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثانى ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم فساد ماقال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك

اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوى
بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى شرط فيه
الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف
المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية ان شاء الله تعالى *

* قوله * كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن فى التصديق الذى لا يسقط بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلوة التى تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها * لايقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذى لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لاينافى الحسن لعينها بل يؤكده الايرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بهما * ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه * فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لاعبرة بهذه الوسائط وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها * اما الاول فلان الزكوة فى نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فى نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له * واما الثانى فلان الفقير والبيت وان كان ما يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها فكانها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان

ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لادخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها *واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف رحمه الله بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله * قوله * يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعري * واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة * فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به * فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون

كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لايقتضي كون العبادة جزأ منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة *قوله* يقتضي كونه عدلا واحسانا لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا * قوله * فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لانسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امربها لدفع حاجة الفقير ونحوه *

واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لاتقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة

حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة

لها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لايشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لاالضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله كما ان السعي في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لاالضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج *.

قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام رحمه الله فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لايتأدى بالذي قبله بحال اي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان لايتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل * قوله * فلا يحتاج اي

اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته * قوله * كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير * قوله * ولما كان المقصود يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى فى الغير الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه*

والامر المطلق اى من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى فى نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى فى نفسه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة هذا المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكمال لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فاما الامر الذى للاباحة او الندب فناقص فى كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لو لم يكن الشىء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اى الامر الذى هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشىء لو لم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعى الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع فى ذلك اليوم الا هى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل

هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لاناسخة ولافرق فى هذا

بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير

المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والخلاف هنا فى امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناءً على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا . ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور والعزيمة فى هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر *

* قوله * والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المصنف رحمه الله القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط اويشبه الحسن لمعنى فى نفسه كالصلوة والزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثانى وهو ان يكون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الاعلى كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه الا ان المذكور فى سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر فى شروح اصول فخر الاسلام رحمه الله ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثانى ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره ومثل هذا غير عزيز فى كلام فخر الاسلام رحمه الله * قوله * والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته * قوله * ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر *

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعرى لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا

اتفاقا واقع عنده فى غيره اى واقع عند الاشعرى فى غير الممتنع لذاته كايمان ابى جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره فى الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة اى الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعرى وهو ان الله تعالى عالم فى الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتجيب بان الله علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لا تأثير لها اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله *

قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف رحمه الله لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثانى انه مما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه فى ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الاشعرى بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصليين احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوق الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجئ والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا فى المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع*
قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات

ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعرى ولا نزاع فى وقوع التكليف بما علم الله انه يقع انما النزاع فيما علم انه لايقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد فى افعاله الا هذا على ما سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب فى اخباره فايمان ابى جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع * واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لايخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لابى جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله تعالى لايحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لاحاجة اليه فى الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لايطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور * ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون اولا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا اوعدم وقوع ويكفى فى الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لايوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله يعلم انه يؤمن اولايؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه فكذا فى الاخبار * وقد يقال فى تقرير دليل الاشعرى ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لايصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لايطاق وما ذكر لايصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لايصدق ولا يخفى مافيه *قوله* وعنده اى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لايطاق على ماذهب اليه الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لايطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد مجبور فى افعاله لاتاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم *قوله* ثم عندنا يعنى ان عدم جواز تكليف مالايطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده ولاخفاء فى ان عدم تكليف ما لايطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لايليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لايجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطلق بناء على انه لا يليق بالحكمة

بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع *

ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل المتأخر بل هو يثبت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتى اى فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان اوماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا اوموميا معه اى مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما كان للنبى عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة *

قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه *قوله* لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التى منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب * قوله * من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه

بدونها الابحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر * قوله * وهى اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة *قوله* فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر فى هذه الصور *قوله* كما فى مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذلايتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله *

على ان القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا

فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول

القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم

ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها

اى استمرارها فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال

لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على

هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره *

قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل اوقبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان

ان القدرة التى شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هى سلامة الالات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير * فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع مايقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان فى الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل * قوله * اونقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء * قوله * ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ماليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد * وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لاخلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخذة فى الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلابد من بقاء القدرة اذ لايتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة *قوله * لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لايناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المصنف *

والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف

الاستهلاك لانه تعدٍ فان قيل لما شرطتم بقائها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه فى الباقى توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فينبغى ان لاتجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب فتجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفى هذا الكلام ما فيه *

قوله والقدرة الميسرة مايوجب اليسر على الاداء اى يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية التى اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حيث لاينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء * ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لايلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لايمكن بقاء الحكم بدونها اذ لايتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لايبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الابتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لايتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر *قوله* فلا يجب يعنى بعد ماتمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته اويلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه اونقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير *قوله* وفى هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لايتوقف على ملك النصاب بل يكفى ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لايرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لامن شرائط اليسر بناء على انه لايغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء فى اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لاشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى

بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فى واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغى ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة فى هلاك النصاب على قوله ويشترك بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع *

قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز فى العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل اى نشترك القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة فى الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها *

---

* قوله * لا صدقه الا عن ظهر غنى اى الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما فى ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك * وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغناء وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلا بد فى اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم فى الاعم الاغلب * فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافى بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير

على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولوكان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور * قوله * ولاحد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شئ * قوله * لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر اوصاع من شعير اوتمر فانه دليل التأكيد وانه لابد من الاداء البتة * قوله * لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لايتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلايصح ترتب الصوم على عدم الوجد ان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال * قوله * حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة اوثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التأثير لانها لاتكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق *

الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالمال اذ استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدى الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه الميسر للصواب *

---

* قوله * الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة * قوله * واعلم اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلاينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين

خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسير *

فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تأسس عليه مبانى الاصول و الفروع فان طالعت هذا الموضع فى كتب الاصول علمت سعيى فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة اما المطلق فعلى التراخى لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخى لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخى واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل فى ان يفضل او يساوى كالحج *

---

* قوله * فصل فى تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به فى نفسه فلذا جعله فخر الاسلام فى الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى ورد فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام * قوله * مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت اولا يكون

مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة * قوله * اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا فى موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخى الا ان مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخى فلا يثبت التراخى الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى فانه عدم اصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخى بالمعنى المشهور فلا دلالة فى الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة * قوله * اولا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والا ظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه * قوله * وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثانى اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا اوبالعكس *

اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت هو الصلوة فى الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد. ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التى ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اى التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول يحققه اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان

الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة

ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله كالنار فى الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله *

* قوله * اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع ان النعم مترادفة فى الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى *قوله* ولتغيرها اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح فى الوقت الكامل وتكره فى اوقات مخصوصة وتفسد فى غير وقته والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب *قوله* ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشىء مع الشىء امارة كون المدار علة للدائر * قوله * فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشىء على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشىء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة *

ثم هو اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شىء ظاهر فكان هذا اى الشىء الظاهر وهو الوقت سببها لها اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الأمر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشىء وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشىء والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة فثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما فى الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما فى الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام اخر *

* قوله * ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجود الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقه على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل * قوله * والفرق بين نفس الوجب اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم

لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغير عبارة * واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لافرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء فى الواجب البدنى مبنى على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل تلك المعانى بها اومعها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك فى باب الصبى والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم مايريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب على الولى اداء ما وضع فى ذمة الصبى من المال كما لو وضع فى بيت الصبى مال معين * واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك فى تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا فى المالى اصل الوجوب لزوم مال متصور فى الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون يقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبى ولا التصور فى الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبى بصلوة او مال توجد فى ذهن زيد مثلا * ثم فى تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المالى لزوم المال وثبوته فى الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشىء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان

في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هى الصلوة اوالصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هوءلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولايجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلام وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اواداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا *قوله* ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغى ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين*

ولابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لاشئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا اوللاجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق بينهما ولله درمن ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعى ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهى الهيئة والثانى بادائها حتى لوكان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما فى المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التى هى الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه

اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلولم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لايجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غيرمعين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشترى المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشترى تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء *

---

* قوله * ولابد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفى نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى فيه توهم ثبوت القدرة ففى مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى شرح المبسوط *قوله* لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة فى الوقت والخطاب اما لانه لابد من سبب ولا شئ غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لوكان مخاطبا بان يفعل فى حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل فى الوقت او فى ايام اخر كما فى الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لايشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء *قوله* فان المراد بالسبب الداعى لا الموجد المؤثر فى حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية *قوله* حتى لوكان السبب بذاته يعنى ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا اوغير ايقاع حتى لوكان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفى هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء *

فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لايخلو اما ان تجب الصلوة فى الوقت او بعده فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لايوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله

لانه ان وجبت فى الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا فى الاخير اجماعا ولا الاخير والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذى اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لايفسد لتحقق الملايمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع فى الوقت الكامل لان ماقبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لايكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها فى هذه الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهى وعبادة الشمس انما هى بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب *

قوله ثم اذا كان الوقت لاخفاء فى ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء فى اى جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولايقضى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سياتى والا فالبعض اذ لوكان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب اووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى وهذا ظاهر وان وجبت فى الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذى هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لايوجد الابوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية يقتضى الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثانى ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة فى آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء فى اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لاخلاف فى ان وجوب الاداء لايتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الذى يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل فى السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضى * فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لاالاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعنى الاداءفيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه وهكذا الى الجزء الذى يتصل بالاداء * فان قيل لم لايجوز ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا

فلا سببيته له حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لانسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافى الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لوتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لايتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين *

فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه فى الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت الشمس*

قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة فى الوقت الكامل والفساد الذى اعترض فى حالة البقاء

جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغى ان لا يفسد كما فى العصر اذا شرع فى الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين الشروع فى الوقت الكامل فالفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج فى خاطرى ولم اذكر له جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلابد ان يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلايفسد واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله

على وجه لايعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولولم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء

لان العدول عن الكل فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذى ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو فى الاداء اما اذا لم يؤد فى الوقت ففى حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن فى الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهى انه يلزم حينئذ التقدم على السبب اوتأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة

غير متحققة فى القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اى لانقول انه اذا لم يؤد فى الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا *

قوله ومدها اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذ لوحصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا *قوله* قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر اوناقص كما فى العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة فى جميع الوقت

هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة .كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر فى طريقه الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت فى الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع فى العصر دون الفجر بلا اشكال * وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر او بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها * واما جواب المصنف رحمه الله ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على مامر فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال فى العصر الممتد لان الجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص * قوله * ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت فى حق القضاء اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا اذ لو كان السبب فى حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على مامر *قوله* فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شىء منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا فى آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد *

ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شىء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلابد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لانساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب

منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثانى وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اى نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة له*

قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا تفضيل عنه جزء من الوقت او يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى اول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر *قوله* ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شىء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع انه يجب فى اول الوقت وفى الاخر قضاء او يجب فى الاخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شىء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر *قوله* لانه اى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزاد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف *قوله* ومثل هذا الكلام للتعليل اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل *

ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر

واجبا آخر لان المشروع فى هذا اليوم هذا لاغير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان فى حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا اخر جواب عما قالا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان لاغير فنقول لانسلم ان المشروع فى حق المسافر هذا لاغير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الأداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فعلى الدليل الأول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع فى النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء مافات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هى اداء رمضان لا النفل وعلى الثانى اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفى هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لايقدر به على الصوم فلانسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة*

* قوله * ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على ساير وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه * قوله * ولصحة الاداء فيه يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوت فى اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه * وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر

ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا * قوله * ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الخ ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه اى فى حق المسافر بل فى حق اداؤه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق اداؤه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان *قوله* وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف الطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم * فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر * قوله * وفى هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسى رحمه الله فى المبسوط من ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو اومؤول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض *

وقال زفر رحمه الله هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق بالمريض والمسافر وهى انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا اى لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعى رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق فى المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اى بتسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق فى المتعين تعيين لانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء فى الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقى الاطلاق وهو تعيين

وقال اى الشافعى رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى اى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل *

---

* قوله * وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابى يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود ففى اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة * فان قيل ايتاء مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد فى صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارى لا جبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان معنى القصد حصل باختياره المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع * قوله * وقال الشافعى رحمه الله تعالى لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد اوابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفى للتميز لا لنفى الجبر واثبات القصد واما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر اومطلق النية ولو فى الصحيح المقيم * والجواب انانسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى

فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول * فان قيل سلمنا ذلك فى اطلاق النية لكن ينبغى ان لا يحصل بالخطاء فى الوصف بان ينوى النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم * فان قلت الصوم ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا * ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها * وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا * قوله * فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة وجودى فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط *

والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب * فالشافعى رحمه الله يقول اذا اعترض النية فى النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المتعرضة تثبت فى الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل

هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا

فلهذا قال وتكون تقديرية لامستندة والطاعة قاصرة فى اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه

وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية القديرية لم تكن فى الاول على انا نرجح بالكثرة لان

للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى

فى باب الترجيح انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم توجد فيه بالكثرة والشافعى رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتى لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى وهو وصف العبادة *

* قوله * والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرؤ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة فى خلال الصوم فلا يقبل التقديم على مامضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولاخفاء فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال * فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها * فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه

وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل * قوله * والطاعة قاصرة فى اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى *

فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذى لايعترض عليه المنافى كالاتصال قلنا وفى التأخير ايضا ضرورة كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة فى غير يوم الشك ايضا اذا نسى النية فى الليل اونام اواغمى عليه ولان صيانة الوقت الذى لادرك له واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله اعلم انه لما اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى الى آخره والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لايجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اى ببعض النهار خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور فى الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعينه مؤثر فى حقه وهو النفل لا فى حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لايؤثر فى حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لايقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة فى الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية فى اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الاكثر *

* قوله * وفى التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفى بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا فى اصل الحاجة لافى قدرها والخاص فى مواضعه كالعام فى مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى

ضرورة التقديم * فان قيل ضرورة التأخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم * واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزول بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى * قوله * خلافا للشافعى رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام فى الركوع * قوله * ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب وصوم يوم الخميس فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى * فان قلت قد قيدوا النذر فى امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام فى الاربعة * قلنا ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا فى امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على مامر من انه عبارة عما يكون الوقت معيار الا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط * قوله * واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر * وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى صوم رمضان والنذر فى يوم النذ المعين والنفل فى غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعينا له انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات *

واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا

يصح فى عام واحد الاحج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون

يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابى يوسف رحمه الله يجب متضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لايسع الاحجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لايفوته قال الكرخى هذا بناء على الخلاف بينهما فى ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق لايوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به فى العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغى ان يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك فى حق الاثم فقط لا فى ان يبطل اختيار جهة التقصير والا ثم اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لايتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين فى الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع الفرض اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهى كافية على انه يصح باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه وهى مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لايقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة *

---

* قوله * واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح فى

عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم * وثانيهما بالنسبة الى سن العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به فى العام الثانى كان اداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا انه عند ابى يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت فى الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال * فان قلت كلامهما فى هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول ابى يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى اداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى * قلت حكم ابى يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه فى العام الثانى وحكم محمد رحمه الله بالتوسع الظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات فى العام الثانى فيثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف رحمه الله والظرفية عند محمد رحمه الله * قوله * احترازا عن الفوت يعنى ان التعيين هنا مثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلى فاثر التعيين انما يظهر فى حرمة التأخير وحصول الاثم لا فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فى الاثم وعدم جواز النفل جميعا * قوله * لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنى ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا * فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم الازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى *

فصل هذا الفصل فى ان الكفارة هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور فى اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسى رحمه الله لاخلاف فى ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات فى حق المؤاخذة فى الاخرة لقوله تعالى ما سلككم فى سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذ فى الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين اما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمختلف فيه كما ذكر فى المتن وهو قوله اما فى حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه

لانه لو لم يجب لايؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون فى وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لاعند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوة الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لاتفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على مامر فى فصل مفهوم المخالفة *

---

* قوله * فصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور فى اخر اصول فخر الاسلام فى بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لايراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شىء من الشرائع التى هى طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى * وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشىء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط فى التكليف بوجوب ادايه ام لا ثم صوروا المسئلة فى جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة * قوله * فى حق المؤاخذة فى الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم و الاداء واما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى رحمه الله وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر انهم لايخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضى ابوزيد والامام السرخسى وفخر الاسلام رحمهم الله وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب * قوله * لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات فى حق المواخذة فى الاخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة فى الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المواخذة على ترك

الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل * فان قيل لا حجة فى الاية لجواز ان يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم * قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الاية فايدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما فى الايات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين * قوله * واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة فى حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية *

ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر اى الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا فى هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعى رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعى رحمه الله مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى فى اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم فى الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله فاذا اسلم فى الوقت يجب لا محالة اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان

الايمان فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال و الاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات *

* قوله * ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب * فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع * قوله * وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثانى للفريق الاول يعنى ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا يستلزم الخطاب فى حق وجوب الاداء فى الدنيا اولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر * قوله * وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعى رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى * قوله * لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعى رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهى مسئلة حمل المطلق على المقيد * قوله * عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان * قوله * والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة *

فصل والنهى اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات مالها وجود حسى فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعى فيقتضى القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهى لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى رحمه الله هو

كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهى يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما ينهى عن الشىء لقبحه لا ان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهى عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهى عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى رحمه الله هو كالاول اى يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعى رحمه الله بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اى للشرعيات شرعا الا وان يكون

مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت

ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله فى امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهى سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعى رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجىء هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكوران فى المتن يدلان على مذهبه فى الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا *

* قوله * فصل النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء اوطلب ترك الفعل اوطلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر * ثم النهى المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسى اوشرعى وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة اوعقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففى الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية

معصية لا يتحقق الا بالشرع فسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والا فحسى * قوله * فيقتضى القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قايما بالنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى * ثم الفعل الشرعى المنهى عنه انه دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابى حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعى رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لايفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه *

قلنا حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهى عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكن المنهى عنه بالمعنى اللغوى كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجبت عن هذا بقولى فامكانه اما بحسب المعنى الشرعى او اللغوى والثانى باطل لان المعنى اللغوى لايوجب المفسدة التى نهى لاجلها حتى لو وجب يكون النهى عن الحسيات ولانزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات وحينئذ ان كانت المفسدة التى نهى لاجلها فى نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة فى غير هذا القول الحسى لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى

يطهرن وان كان النهى عن الامر الثانى يجب امكانه بحسب المعنى الشرعى فلا يكون النهى للقبح لذاته اولجزئه لان ذلك ينافى امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجى وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى الشرعى * فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الاعن التصرف الحسى فاما المعنى الشرعى فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه * قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق فى حالة الحيض *

قوله قلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله فى باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لايقع ان النبى عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يتكون اوعما لا تيكون والنهى عما لا يتكون لغو اذ لايقال للاعمى لاتبصرو للادمى لا تطر * وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا مانكح اباؤكم * وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لاعن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد فى البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى *وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك مع النية فى النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية فى الليل وجوابه ان لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب * وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لولم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى اى غير المعتبر فى الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم

نعلم قطعا ان المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء * وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل مايسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل*

ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعرى وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو النهى فانه لوكان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذى ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك فى المعاملات لما قلنا لا فى العبادات اصلا فلا يصح الصلوة فى الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصرى رحمه الله اخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصلوة فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعى رحمه الله صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض عنه اومامورا به بالذات ومنهيا بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شىء من اجزائه قبيحا لعينه * واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا * واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المبحث ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات

فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول فى جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لابوصفه او مجاوره والكل واحد *

قوله ولان النهى جواب عن كلام الخصم لااستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لايصلح لالزام الخصم لانه لايقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولادلالة لشىء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة *قوله* فيثبت على الوجه الذى ادعيناه يعنى ان النهى يقتضى القبح والنهى عنه يقتضى الامكان ولابد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لاينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى بان لايكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا * قوله * والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائى وابو هاشم واحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى ابوبكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعنى لايجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لايجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ المأتى به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لايكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضاد ان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلانسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثواب ولا تخطه فى هذا المكان فلوخاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه فى ذلك المكان *قوله* فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لوكان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لايجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه *قوله* فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم *قوله* بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلوكانت

فلوكانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لمايتأدى بها المأمور به *قوله* واما الرابع هومايكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته *

فعلى هذا الاصل وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الابدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهى للقبح لعينه اوغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لابوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لايجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه اولجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة فانما هنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لابوصفه الذى نسميه فاسدا لكن صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لافعله فلايلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية*

قوله وعنده اى عند الشافعى رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء اوعدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته اولجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا * قوله* لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لايكون من الشروط ثم لاخفاء فى ان الوقت من شروط

الصلوة والصوم وقد جعله فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما لما سيجئ * قوله * كالبيع بالشرط يعنى شرطا لايقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام * قوله * والربا اى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لاعلى الشرط *قوله* والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لابالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه اوبمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة اوما خلق لمصالح الادمى ويجرى فيه الشح والفتنة *قوله* وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لاباطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج اوباعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لانسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفى الطريقة المعينة ان النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدليل وجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لايكون منهيا عنه لذاته * ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لاباطلا * قوله * لكن صح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على ان صوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله كما لوقالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لوقالت غدا وكان الغد يوم نحر اوحيض واماضرب ابيه وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر

النذر به اصلا *وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب على نفسه بالقول وفى القول امكن التميز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التميز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذى مانت فيه الفأرة لا مكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التميز بينهما *

واما الصلوة فى الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد فى الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملايمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما فى الفجر وقضاء الصلوة فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما فى اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره فى النفل حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع فى الصوم فى الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء

وان كان مجاورا يقتضى كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابى الحسن البصرى رحمه الله النهى فى العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهى لقبح امر مجاور

كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات *

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلوة فى الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريق المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه العقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية

وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء *قوله* وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لافرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت اوصياما لوجوبها بصفة الكمال *

وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته اولجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لايمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي* ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه اولم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لايصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لايصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر اوسافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع اوسافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع * اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف اونقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فالاصل المبادلة حاصل لاوصفها وهو كونها تامة * واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا

ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين* واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له * واما الصلوة فى الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية * واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد اي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فتكون قبيحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اى يكون باطلا لانه منفى لامنهى وكلامنا فى المنهى فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغى ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفى قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي وان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف فى ان النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته فى موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع *

قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار *قوله* وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشئ وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن *قوله* واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام *قوله* وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لصحة النكاح *ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهى يثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره فى المآل اعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى

ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر *

فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لاتوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لايفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق فى الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام فى حكم مطلوب عن سبب لا فى حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب فى الطلاق ان بحثنا فى النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفى الطلاق قد دل الدليل واما فى الظهار فبحثنا فى ان المنهى عنه لايفيد حكما شرعيا هو المطلوب عن السبب والظهار لايفيد حكما شرعا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر *

قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة و بالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لايتوجه المنع المذكور لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لادلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح فى المقدمتين مع انهما اجماعيتان * ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ماذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع مايتوهم نقضا للقاعدة *قوله* فان المعصية لاتوجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لاتوجب الاحكام المذكورة لكونها نعماء اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا

بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع *قوله* لان الاستمتاع بالجزء لايجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون *

قلنا الزنا لايوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل فى ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء

تقريره ان الزنا بذاته لايوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اى فروعه واصوله كامهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة

لاذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لايوصف

بالحرمة اى لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لاصفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لايعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لايعتبر صفات الوطء وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لايوصف بالحرمة *

قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لايتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لايحرم ام الزوجة اوجدتها على اب الزوج اوجده * فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطى واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطى والموطوءة باعتبار ان جزأ من كل منهما قد صار جزأ من الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد *قوله* والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر فى السبب كالوطء مثلا كونه حلالا اوحراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لايقال هو مخلوق من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فى امر الدين

والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك *

والملك بالغصب لايثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل

فى ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلولم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد وهذا لايجوز * ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لانسلم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن

ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لايدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لايدخل الضمان فى ملكه لكن لايدخل فى ملك الغاصب اذ لودخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر

وهو قوله اوهو فى مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا

يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة

اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم او هى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق

الدنيا اما فى حق الاخرة فلا حتى تكون آثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله

وسفر المعصية قبيح لمجاور على ما بيناه من قبل *

---

* قوله * والملك بالغصب فان قيل لوكان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان اوتقرير الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لامن حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح فى نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لاتبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل * فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لايعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الابق قلنا نعم الا انا نحتاج

نحتاج الى از التملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء *قوله* لكن لا يدخل فى ملك الغاصب يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد يزال من غير دخول فى ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه * فان قيل فينبغى ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه *قوله* اوهو اى ضمان المدبر فى مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان فى الغصب فى مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام الملك فى العين فيجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعنى تمليك العين كما فى القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد *قوله* واما الاستيلاء يعنى لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع اولحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة فى زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا فى حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن النبى عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد * ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة فى زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة اوبالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذى هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد * قوله * وسفر المعصية ليس بمنهى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق *

فصـــــل اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم فى الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهى يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة يعنى اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهى ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهى واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه

سنة موكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهى فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنةموكدة فقوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن وهو فى معنى النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى ولاتعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجرى التداخل فى العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهومقصود *

* قوله فصـــــل * اختلفوا فى ان الامر بالشىء هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف فى المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشىء مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لاتفعل وانما الخلاف فى ان الشىء المعين اذا امر به فهل هونهى عن الشىء المضادله فقيل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهى عن الشىء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه * ثم اختلف القائلون بان الامر بالشىء نهى عن ضده فمنهم من عمم القول فى امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غيرمعين الى غيرذلك من الاقاويل على ماذكر فى الكتب المبسوطة * والمختار عند المصنف رحمه الله ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهى عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما فى ذلك الزمان سواء اتحد اوتعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع فى الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون فى الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفى النهى عن الشىء لايجب الاضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشىء يدل على حرمة تركه وحرمة الشىء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع *قوله* وهو فى معنى النهى يعنى ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه فى المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهى وقوله تعالى والمطلقات يتربصن فى معنى الامر اى ليتربصن اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطىء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهى عن عزم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهى عن الشىء يقتضى وجوب ضد المفوت له كالاول * الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة آخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعى رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذى هو الكف كتقدير الصوم الى الليل

الليل ولايتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لوكان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لايأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود وهو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لاامتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد ولواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين *

والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لايبطل لكنه يكره والمحرم لمانهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لايفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لايفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا* وهذه المسائل تفريعات على ماذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير*

قوله والمأمور بالقيام تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لاحراما فان قعود المصلي لايفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لايبطل معناه لايفسد لان عدم البطلان لايدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولايبطلها *قوله* والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لاواجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لايلبس المخيط ولاشيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لايقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت لترك اللبس ضرورة لانانقول هذا مبني على اعتبارانهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لاترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا * قوله * والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما رحمهم الله تعالى تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لاتفسد صلوته خلافا لزفر

وذلك لان وضع اليدين اوالركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للجنس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهوظاهر اوتقديرا كما اذا كان فى مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هوصفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة * ثم لا يخفى لطف الايهام فى قوله انه المسهل لكل عسير * تم الجلد الاول من التوضيح

والتلويح بعون الله الملك اللطيف فى اواسط

المحرم الحرام سنة احدى وثلث مائة

والف من هجرة من له العز والشرف

***

الجلد الثانى من التوضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

الركن الثانى فى السنة وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التى ذكرت فى الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهى ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا فى بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث فى امور فى كيفية الاتصال وفى الانقطاع وفى محل الخبر وفى كيفية السماع والضبط والتبليغ وفى الطعن * فصل * فى الاتصال الخبر لا يخ من ان يكون رواته فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم اوتصير كذلك بعد القرن الاول اولا تصير كذلك بل رواته آحاد والاول متواتر والثانى مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شىء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثانى يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اى الخبر المشهور ذلك اى علم طمانينة القلب لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل فى حد التواتر فاوجب ما ذكرنا *

الجلد الثانى من التلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

* قوله * الركن الثانى فى السنة وهى فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبى عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر اوغيره وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذى هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى فى المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحى وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث فى احد عشر فصلا * قوله * فصل فى الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفى السنة الامر والنهى بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصال الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبى عليه السلام متواترا ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله فى كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط فى التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اى توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا * واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط فى التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه فى كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان *قوله* والاول اى التواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شىء مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب * والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضرورى لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات * فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب

الاخرين لعدم التفاوت مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثانى اقوى بالضرورة فلوكانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف فى المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة * اجيب اجمالا بانه تشكيك فى الضرورى فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذى يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع فى اختلاف انواع الضرورى بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك فى عدم احتمال النقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية * قوله * والثانى اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فالطمانينة زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبى وان ظنيا فالطمانينة رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة فى اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد فى اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الامة بالقبول والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقيه بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن * فان قيل هو فى الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه فى الاتصال بالنبى عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبى عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبى عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله فى حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا للعلم اليقين لان القرن الثانى والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل فى حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب وفى كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة فى البلاد *

والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التى نذكرها ان شاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فى الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار فى احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهى مقبولة ولانه يحتمل

الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لاعمل الا عن
علم قطعى والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث فى احكام الاخرة منها ما اشتهر ومنها
ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفى له خبر الواحد
وفى هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك *

* قوله * والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفى اللازم وهو العلم على نفى الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الاية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هى الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر * وقد يجاب بان المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظنى وللاجتهاد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة * واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدايا وخبر سلمان فى الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل فامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبى عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب * فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة * وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقايع المختلفة التى لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل فى تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور فى افادة الظن ووقوع ريبة فى الصدق * قوله * والاخبار فى احكام الاخرة ولانه يحتمل دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد فى احكام الاخرة

من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثانى ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم* وجوابه انا لانسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لايحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما * وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث فى باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك فى التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو فى الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب فى غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث فى احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به فى كل منهما *

فصـــــل الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الا بحديث اوحديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اى عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وزيد ومعاذ وابى موسى الاشعرى وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم اجمعين وحديثه يقبل وافق القياس اوخالفه وحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة قطعا لكن يمكن ان يكون فى الفرع مانع اولخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابى هريرة وانس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهى ما روى انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن فى ضرعها بترك حلبها ليظنها المشترى سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع *

قوله فصل حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية اومجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه

بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان توافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه فى القرن الثانى اولا فان لم يظهر يجوز العمل به فى القرن الثالث لابعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل اويردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل اويقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا

قوله وحديثه يقبل اى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعية الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجودها فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابى الحسين البصرى انه لاخلاف فى تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعى وفى تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظنى او استنبطت من اصل ظنى وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعى * واستدل المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة فى عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى تبنى عليها الاحكام فانها لا يتحقق يقينا الا بنص قطعى او اجماع وهو امر عارض ولاشك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم اوخصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيوء خرعن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحادها غير متواترة فيكون اجماعا * قوله * لكنه اى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا * وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة فى القياس فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع * واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين * واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد متقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابى هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه * وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم فى الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس * وقوله * مثل حديث المصراة من صريته اذا جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشترى سمينة فيه نظر وكذا المحفلة روى ابو هريرة ان النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو

بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معهاصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنه وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه فسخ بعد العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى لحاب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم *

واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله تعالى عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولاسكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال عمر رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا ولاسنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلث النفقة

النفقة والسكنى ما دامت فى العدة وان لم يظهر حديثه فى السلف كان يجوز العمل به فى زمن ابى حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق فى ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثانى التابعون والثالث تبع التابعين * اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد *

* قوله * واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة فى فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابى اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبى عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبى عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول * قوله * فى بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها * قوله * خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى اوبقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض * قوله * كحديث فاطمة بنت قيس ولقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطا والشعبى واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة * قوله * قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخر فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبى عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصى ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات فى الاخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحى وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان *

فصـــــل فى شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتى فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه لبعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع فى قوله وشرطنا حق السماع

هنا لا فى القرآن لان المعتبر فى نقله نظمه فلذا يبالغ فى حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب عطف ايضا على ذلك احترازا عمن لايرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر فى مراقبة بعض ما القى اليه واما العدالة فهى الاستقامة وهى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما مر وهو لا يكون الا فى النبى عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشىء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبى عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما فى كل دين لان الكافر يسعى فى هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله فى اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان فى اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبى عليه السلام فلذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اى لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان نساله عن صفات الله تعالى او نساله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولايكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد ان نذكر صفات الله تعالى التى يجب ان يعرفها المؤمنون ونساله اهو كذلك اى اتشهد ان الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا فى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الايرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا

اولا على الشاهد وبالزام الشاهد عليه شيئا كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضى الله تعالى عنهما *

* قوله * فصل فى شرائط الراوى لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبى الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التى مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف فى الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء فى شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق * قوله * واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط فى قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به فى سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح *

فصـــــل فى الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة فى المتن الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابى مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوى التى يصح بها الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعى رحمه الله ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق

المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا فى ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعى رحمه الله حيث قال للجهل بصفات الراوى ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لايتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الايرى انه لوقال اخبرنى ثقة يقبل مع الجهل ولايعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من هو دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسلة كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله *

* قوله * فصل فى الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب اوللخبر المتواتر او المشهور اوبكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى او فى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر الفاسق والمستور او فى الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفى اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابى جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل * قوله * ومرسل القرن الثانى لا يقبل عند الشافعى رحمه الله الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره اوان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة اوان يعضده قول صحابى اوان يعضده قول اكثر اهل العلم اوان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعى رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل و العدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة فى الرواة وعند عدم ذكر الراوى لايعلم ذلك فلا يقبل * واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة فى البعض * الثانى ان كلامنا فى ارسال العدل الذى لو اسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبى عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع فى مرسل الصحابى ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم

لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذى حمله هو اى الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم
احاطة الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة فى ذلك المقال * قوله *
ولا باس جواب عن استدلال الشافعى رحمه الله تعالى يعنى ان جهل السامع بصفات الراوى
لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بجزم بنقل
الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن
غير العدل عدلا * قوله * الا يرى انه اذا قال اخبرنى ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعى
رحمه الله كثيرا مايقول اخبرنى ثقة وحدثنى من لا اتهم الان مراده بالثقه ابراهيم بن اسماعيل
وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم *

واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة اوبنقصان فى الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اى كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه
مفعول المعارضة اسكنوهن اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل
عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التى تأتى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل
الى ما ليس بمعهود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان
حضور النساء لا يعهد فى مجالس الحكم ولوكانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين
لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر فى
المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى
فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا
ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام
البينة على المدعى واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر
يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا اولم يكن فان كان تمرا فان
لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان فى الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة
لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديها سواء *

* قوله * كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام فى خبر العدل وهذا مستنكر متهم

رواته بالكذب و الغفلة والنسيان لا لكونه فى مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله احفظت ام نسيت وصدقت ام كذبت معنى وايضا لاخفاء فى ان القراءة الشاذة غير متواترة ولامفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولايقبل ان ذاك كلام الرسول وهو بمراى منه ومسمع * قوله * وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل فى حق ما هو شهادة ففسره برجلين اورجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ * الثانى ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لاترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شىء * الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد اوالى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور فى التفسير *قوله * وذكر فى المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية فى الدين بناء على خطائه كالبغى فى الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبى صلى الله وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن على رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية * قوله * وكحديث المصراة صريح فى كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه *قوله* وانما يرد خبر الواحد فى معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لاشبهة فى متنه ولافى سنده لكن الخلاف انما هو فى عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه ومن يجعل العام قطعيا فلايعمل بخبر الواحد فى معارضته ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى فلاينسخ الكتاب به ولايزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه* واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور فلايكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان فى رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا و ذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع اوكون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر فى معارضة عموم الكتاب وهو قطعى اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعى بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك * قوله * البينة عن المدعى واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلايجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى

المدعى بخبر الواحد *قوله* وكحديث بيع الرطب بالتمر هوما روى عن سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه ان النبى عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابى حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث دار على زيد ابن ابى عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا فى المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر فى الاسرار وغيره انه يجوز ان لايكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزاوه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق *قوله* لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لايلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهوما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة فى العرف حتى ان الاتيان بالتمر لايعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة فى العرف ولم سلم فلا عبرة بالقياس فى مقابلة الخبر *

واما بكونه شاذا فى البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فخفاؤه فى مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبى عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم اوتكون معارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد لاشتهر وفى المتن اشارة الى هذا

واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه

واما الثانى وهو الذى يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثانى ان يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب اوالسنة المشهورة او بكونه شاذا فى البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع فى القسم الثانى فى الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لايناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما الثانى فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التى ذكرناها فى الراوى فحيث عدم بعضها

لايثبت الاتصال فكخبر المستور الا فى الصدر الاول كما قلنا فى المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتوه وسيأتى معناه فى فصل العوارض والصبى العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اى المجازف الذى لا يبالى فى السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اى لاشتراط الشرائط المذكورة فى الراوى *

* قوله * واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبى عليه السلام او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه * ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل واحد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابى هريرة رضى الله عنه وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضى الله تعالى عنه كان يبالغ فى الجهر وحاول معاوية وبنوا امية محو اثاره فبايعوا على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن زبير وغيرهم رضى الله تعالى عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل انس رضى الله عنه وقد كان يقف خلف النبى عليه السلام ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبى عليه السلام وابابكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه * واما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو اومنسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وراوى الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والا فهو متمسك به لامحالة * قوله * الا فى الصدر الاول يعنى القرن الاول والثانى والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبى عليه السلام وفى غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق فى اهل ذلك

الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق * قوله * وصاحب الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى مايهواه فى امر الدين فان نأدى الى ان يجب اكفاره كغلات الروافض و المجسمة والخوارج فلا خفاء فى عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والافالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر او الفسق *

* فصـــــل * فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اى يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اى اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر اونجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لايستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففى كثير من الاحوال لايكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلايكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبى والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اى لايقبل فى الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحرى بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحرى والثانية اى العقوبات كذلك عند ابى يوسف رحمه الله اى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل فى الحدود كالبينات و لانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشى عن دليل لحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة فى الدليل والحد يندرىء بها وانما تثبت بالبينة بالنص اى كان القياس ان لايثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة و الولاية فلا يقبل شهادة الصبى و العبد

والعدد عند الامكان حتى لايشترط العدد فى كل موضع لايمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والكافر لانه لاالزام وللضرورة اللازمة هنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق فى هذا الفصل فى الطهارة والنجاسة ان هذا امر لايستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة فى قبول خبر غير العدول فى الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمه مطلقا بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا فى عزل الوكيل وانكاح الولى البكر البالغة فانه من حيث انه لايمكن لها التزوج فى المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا اورسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد اوالعدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولى لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وايضا قلما يتطرق الكذب فى الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلنى فلان اوارسلنى اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخالفة ظهور الكذب ولزوم الضرر فى الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اى شبه الالزام وعدم الالزام *

* قوله فصل * فى محل الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لاتثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين * قوله * واما اخبار الصبى فان قيل ان ابن عمر رضى الله تعالى عنه اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبرهم

بذلك انس فيحتمل انهما جاآ به جميعا فاخبراهم *قوله* لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لاعبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولامدخل للرأى فى اثبات ذلك * قوله * مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبى يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة *قوله* صيانة لحقوق العباد يعنى يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل اوهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فى معنى الشهادة * قوله * ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لايثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا *قوله* فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هى المعاينة والعلم شرط فى الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه *قوله * والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لايخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفى فيه شهادة الواحد *قوله* وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام رحمه الله فى موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل فى مثل الوكالة والهداية من غير انضمام التحرى وفى موضع آخر انه يشترط التحرى وهو المذكور فى كلام الامام السرخسى ومحمد رحمه الله ذكر القيد فى كتاب الاستحسان ولم يذكره فى الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون فى المسئلة روايتان *قوله* على ان المتعارف لايشترط فى الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المجتمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل فى ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله اوغلامه *قوله* وان كان اى المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لابد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول ابى حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا فى الاطمينان ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر فى المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعنى الذكورة والحرية والبلوغ لانفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند

ابی حنيفة رحمه الله حتى لايقبل خبر العبد والمرأة والصبی واما عندهما فالكل سواء ای يكفی فی هذا القسم قول كل مميز كما فی القسم الذی لاالزام فيه لكن الضرورة والمصنف رحمه الله جزم باشتراط ساير الشرائط لكن لايخفى انه يحصل به قصور فی رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة *

فصـــل فی كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة فی هذا الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك اوبان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما فی غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لايكون المحافظة الامنه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار فی الاولين ان يقول حدثنا وفی الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهی الاجازة والمناولة فان كان عالما بما فی الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لايجوز عند ابی حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابی يوسف كما فی كتاب القاضی الى القاضی لهما ان امر السنة امر عظيم مما لايتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير فی طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة فی هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر ای اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذی انقلب عزيمة وامام وهو ما لايفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو اورجل معروف او مجهول والثانی لايقبل عند ابی حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابی يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل فی الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن فی يده لا يقبل فی ديوان القضاء ويقبل فی الاحاديث اذا كان خطا معرفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولايقبل فی الصكوك لانه فی يد الخصم حتى اذا كان فی يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا فی الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف فی كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لايتوهم التزوير فی مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لاالمراد من النسبة

التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لايجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى
لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اى نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه
مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه
عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ماذكرنا وهو فى ذلك
انواع اى الحديث فى النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص اوحقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
اومجملا اومتشابها اومن جوامع الكلم لايجوز اصلا لان فى الاول اى المشترك ان امكن التأويل
فتأويله لايصير حجة على غيره والثانى والثالث اى فى المجمل والمتشابه لايمكن نقلهما بالمعنى
وفى الاخير اى ما كان من جوامع الكلم لايؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر
عنها عقول غيره *

قوله فصل فى كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب اومجموع مسموعاتى اومقروٓاتى ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لايجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة *قوله * وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه *قوله* وامام يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه * قوله * والثانى لا يقبل عند ابى حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر فى الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبى عليه السلام لاسيما فى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر فى المعتمد ان الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما فى هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك * قوله * وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم *قوله* لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل * قوله * ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعنى يوجد فى الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعانى كثيرة لايقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولاضرر ولاضرار فى الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام فى غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة فى جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم امر النبى عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص فى كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا * قوله * فما كان محكما اى متضح

المعنى بحيث لايشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الأسلام رحمه الله لاما لايحتمل النسخ على ما هو المصطلح فى اقسام الكتاب *

فصل فى الطعن وهو اما من الراوى او من غيره والأول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضى الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما فى رفع اليدين فى الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الأفتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لايجرح واما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقى بطريق التأويل لاجرح كحديث ابن عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لاتقتل المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهرى عن عائشة رضى الله عنهم وقد انكر الزهرى لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذى اليدين وهى ما روى ان النبى عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابوبكر وعمر فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسى يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذى يروى عنه ويكون جرحا عند ابى يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر قال كنا فى ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة فى التراب اى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر فى تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالأولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لايذكره لايكون مقبولا ونقل البخارى فى صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابى موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثنى انا وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاخبرناه فقال عليه السلام اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما فى شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضى والثانى انه ان كان من الصحابى فيما لايحتمل الخفاء يكون

يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لايكون جرحا كما لم يعمل ابوموسى بحديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان الطعن مجملا لايقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لامن اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور فى اصول البزدوى فان اردت فعليك بالمطالعة فيه *

قوله فصل فى الطعن كحديث عائشة رضى الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لايوجب ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب * قوله * وان عمل اى الراوى بخلاف ماروى قبل الرواية لايجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك *قوله* عن الزهرى عن عائشة رضى الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها *قوله * لقصة ذى اليدين هو عمرو بن عبدود سمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروى عنه لايكون جرحا وذلك ان النبى عليه السلام قبل رواية ابى بكر وعمر رضى الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لابدليل آخر وكلام النبى عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان فى حكم الناسى وكلام الناسى لايبطل الصلوة * والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام فى الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابوهريرة رضى الله عنه وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا فى شرح السنة *قوله* ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التى تروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا اونسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقى اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولايشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر فى الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث *قوله* ويكون جرحا عند ابى يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر فى حادثة لايوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والاخفاء فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك *قوله* ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما فان قيل قد روى ان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفى ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لماحلف اذ الحد لايترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لاقطع بها فيجوز ان

يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه *قوله* فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت اومنكر اومجروح اوراويه متروك الحديث اوغير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا * قوله * وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك *

فصـــــل في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به اوزلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولابد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض بل يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقه وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولايكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر *

---

* قوله * فصـــــل في افعاله عليه السلام يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام اويدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لايجوز منه الكبائر ولا الصغائر *قوله * وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لامستحبا اوفرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لاتقرر له على الخطاء على ماسيأتي *قوله* وهي فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لاعن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير *قوله* من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد

وجد القصد الى المشى فى الطريق وانما يوءاخذ عليها لانها لا يخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهى فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته *قوله* ففعله المطلق اى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة اوسهوا او مخصوصا بالنبى عليه السلام فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف فى الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا * واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لالتحقق الاباحة *وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته *وعلى الثانى انا لانسلم ان الامر فى الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة فى القول على ماسبق *وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل فى الاشياء الاباحة * وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل *

* فصـــــل * فى الوحى وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه عليه السلام بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فى الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدو بقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لايكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر لاغير وانما الرأى وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره لعجزه عن الاول لقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا يااولى الابصار ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأى فى نفش غنم القوم يقال نفشت الغنم والابل نفوشا اى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها

والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدته ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع فى الغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء مافات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر والنقصان

ولقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يارسول الله ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لايستطيع ان يستمسك على الراحلة أفتجزينى ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته الحديث روى ان عمر رضى الله عنه سأل النبى عليه السلام من قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل فى الحديثين ان النبى عليه السلام علمه بالوحى لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس فى العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص المراد بها العلل فاذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه فى سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ فى اسارى بدر برأى ابى بكر رضى الله عنه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه ابى طالب فاستشار ابابكر فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله عز وجل اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكنى من فلان لنسب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى ابى بكر رضى الله عنه وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اى لولا حلم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء فكان هذا خطاء فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم فلما نزلت هذه الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الاعمر ولهذه الاية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى اصول البزدوى ومن ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لايطعمون من ثمار المدينة الا بشرى اوقرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيهم ثمار المدينة لا

لانعطيهم الا السيف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قد رمتكم قن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلانعطيهم الا السيف واجتهاده لايحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحى الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لايحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لايحتمل بقاء اى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء فى حالة الابتداء لكن لايحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحى الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى لما ذكر فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وحيا لانطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى *

* قوله * فصـــــل فى الوحى فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى فانه يدل على ان كل ماينطق به انما هو وحى لاغير والمفهوم من الوحى ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلايجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبى عليه السلام لوجود الوحى القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لايحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد * وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع * وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهد وبين مايجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا * واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار * الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم * الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولايكون ذلك الا لتقريب الوجوه ولتخمير الرأى اذ لوكان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لاتطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جازله العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى *

* فصـــــل * فى شرايع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض

لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرايع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان
فى المكان وماذكروا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وقوله كما
كان فى المكان اي كان فى القرون الاول لكل قوم نبى ويبتع كل واحد منهم نبيهم دون الاخر
وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين فذلك فى اصول الدين وعند البعض تلزمنا على
انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا
به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام لوكان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل فى الجميع على ان النسخ ليس تغييرا
بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف
شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار *فصـــل* فى تقليد الصحابى يجب اجماعا فيما
شاع فسكتوا مسلمين ولايجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف فى غيرهما وهومالم يعلم
اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله لايجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع
وفى الاجتهادهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار ولان كل
مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعى رحمه الله يجب لقوله عليه
السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدى تمام الحديث
ابى بكر و عمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب
لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم فى الدين ولبركة صحبة النبى عليه السلام وكونهم
فى خير القرون وعند الكرخى يجب فيما لايدرك بالقياس لانه لاوجه له الا السماع او الكذب
والثانى منتف لافيما يدرك لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء
فى البعض بما ذكرنا اى الاقتداء فى بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ باقوالهم وفى البعض اى
فى بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اى فى الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا
وهو جواب عن قولهم اصحابى كالنجوم وايضا كل ماثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به
واما التابعى فان ظهر فتواه فى زمن الصحابة فهو كالصحابى عند البعض لانه بتسليمهم اياه
دخل فى جملتهم كشريح خالف عليا رضى الله عنه ورد شهادة الحسن له وكان مذهب على
قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضى الله عنه رجع الى فتوى مسروق فى النذر بذبح الولد

الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذهى الدية فرجع الى فتوى مسروق وهى ان يجب ذبح شاة *

* قوله * فصل فى الشرايع من قبلنا الى آخرقوله ولان الاصل فى الشرايع اى شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعى اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه فى اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم *قوله* وماذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثانى من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيراله لامصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم *قوله* فصل فى تقليد الصحابى يجب اجماعا واختلف فى غيرهما محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل من كتاب اوسنة *قوله* واما التابعى ماذكر رواية النوادر وفى ظاهر الرواية لاتقليد اذهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابى فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة فى الرأى ببركة صحبة النبى عليه السلام وذكر الامام السرخسى رحمه الله انه لاخلاف فى انه لا يترك القياس بقول التابعى وانما الخلاف فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى لايتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يعتد به *

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق اوغيره الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير اومعه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكد بما قطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ماسبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لايطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه *

* قوله * باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها فى الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف

في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبطو بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام رحمه الله اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية * فان قيل الغاية ايضا بيان المدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التأبيد *قوله* فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية * وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس *قوله* ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض * قوله * فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا و متراخيا اتفاقا اى بيننا وبين الشافعي رحمه الله والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيوء له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا * واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى فاذا

فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يترسخ فى ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع *

وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضى الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبى عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر فى الشرط اى فى فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره *

قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فسيأتى حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد فى العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس اوسعال اونحوهما وعند ابن عباس رضى الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لوصح الانفصال لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن اويكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله لا على انه لو جاز التراخى لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا * فان قيل قد روى بان النبى عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فى كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام * فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ماذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة * وعن الثانى ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك اى اعلق كل ما اقول له انى فاعله غدا بمشية الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضى الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه فى زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع فى كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافى وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا

عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق فى فصل مفهوم المخالفة * فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذى كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح فى بعض صور الشرط لا غير *

واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعى رحمه الله يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اى المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا لقصة البقرة اى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة تعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ا أنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة خصنا متراخيا اى خص الاتيان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله انه ليس من اهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا فى قصة البقرة نسخ الاطلاق لان فى الاول يجوز ذبح اى بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولو سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثانى اى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى بقوله انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب

اوالتغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا فى التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعى فى الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه اقول لا فرق عند الشافعى رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا *

قوله واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لايكون الا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف فى انه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا اونسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لايقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة فى التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولايخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة * ثم الخلاف فى جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة فى الاثبات فلايكون من العموم فى شىء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير فى قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يأمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة * والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين * واعترض بانه تؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف فى العلم بذلك والتردد انما وقع فى التفصيل والتعيين *قوله* فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اى ادخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك * قوله * لان ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لوكان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال

وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبى عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتابطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة * ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روى ان النبى عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ففى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام *قوله* واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعى رحمه الله ثم رد ذلك بانه لافرق عند الشافعى رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فى ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا فى جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الابعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض *

* فصـــــل * فى الاستثناء وهو مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته فى ذنابة الاستثناء الحقيقى وهو المنع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام وفى متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع فى كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لايكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف الذى ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله ففى قوله له على عشرة الاثلثة لابخ امان يطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض الاخر مخالف للحكم فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا

هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لايثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لايقع على غيره ولايحتمله اذ لايجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة *

قوله فصــــــل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه اذا اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس * قوله * بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول *قوله* قالوا * تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي *قوله* واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لايرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الاعلى سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة

قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم فى ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفى ام لافعند الشافعى رحمه الله نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست على وعند ابى حنيفة رحمه الله لاحتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها فى حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفى بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا *قوله* وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لايقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقد لاينعقد بحكمه كما فى طلاق الصبى والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثانى اولى لانه لو انعقد الكلام فى نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص فى مدلوله لايحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة فى التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز*

او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه

مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقى او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة

مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون اى الاستثناء تكلما بالباقى فى صدر الكلام

بعد الثنيا اى المستثنى ففى قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقى فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقى بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثانى فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط

لا على الثلثة لا بالنفى ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى

منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفى غير العددى كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءنى غير

زيد لما جمع بين المذهب الثانى والثالث فى ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقى اراد ان يبين الفرق الذى بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم فى نفى الحكم عما عداه وان كان غير

الجزئية والادراكات الضرورية وتكمل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتدأ وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر اثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ماترى من المصلحة فيحصل الكمالات * قوله * وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لايستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول الشوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك *قوله* قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة الامور على الشرع لزم الدور *قوله* وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية والعقل لايدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر *

فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ماذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ آخر اما ارشاد اوتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لايكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لاتبين من زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اى لايكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلايضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام *

قوله فهو اى العقل وحده غير كاف فى جميع مايحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لايستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ماهو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم * قوله * فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابومنصور رحمه الله الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها لكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية *قوله* وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذانيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لامشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى اودليله لعظم خطره *قوله * وكذا اى مثل الصبى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لايكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية اوسمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة رحمه الله حيث قال لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الافاق والانفس واما فى الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا يثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب *

* فصـــــل * ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة

وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى

واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلابد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم

فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان بارحا يتشأمون به فاستعير الطائر لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير اوشر اوالزمناه عمله لزوم القلادة

القلادة او الغل العنق اى لا ينفك عنه ابد افدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله فى عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به اهلا لما له وعليه ولا دليل فى هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم مافى الارض*

قوله فصـــــل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لامعنى له ولاحاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص * وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اصلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى ادنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستيقظهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشأ تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب * وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه * واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لاتدل على ثبوت وصف مغاير للعقل اجيب بانا لانسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لوفرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لوركب العقل فى حيوان غير الادمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب اوثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من ان المراد بالذمة فى الشرع

نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح *قوله* قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره الاية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لايراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يقف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل مايشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر صورتهما فظهر انه لادليل فى هذه الايات على انه للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعرى اى دلالة للعنق على ذلك واى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كل فرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلابد فيه من وصف به يصير اصلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة *قوله* فان مرسانحا السانح ماولاك ميامنه اى بمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتفأل بالسانح لانه لايمكنك ان يرميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من غش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ماقضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد ثانيا وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شىء الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال

يقال ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر *

فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التى تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبا سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم من الحائض واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه *

* قوله * فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انها ينتقل

بانتقالها ويتقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب * قوله * كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصر دينا بالالتزام * قوله * وان كان عاقلا اى الصبى لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتميز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة * قوله * فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبى وهو ياباه بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسى رحمه الله الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا *قوله* واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الفرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى منه الائتمار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء

الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى *قوله* مونة محضة كالعشر والخراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لايخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود *قوله* والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل او احديهما كما فى الصبى العاقل والمعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة *

فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح من الصبى لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبى اهل للتأديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لاينعدم شرعا الا بحجره اى بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر جواب سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا يلزم ان لايثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضاهما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الاترى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لوكانا ضررا لايلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لايلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات امور موجودة حقيقة لامردلها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لايصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى على انها يلزم تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لايلزم تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجرة استحسانا وفى القياس

لاتجب الاجرة لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لايلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة ان تلف فيه ضمن اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبى لان الغصب لايتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرضخ عطاء لايكون كثيرا اى لايبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما

وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى ادراك المضار

والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لايصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اى لايصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبى الا القرض للقاضى وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لايؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضى ليلزم فى ذمة المستقرض ويأمن هلاكها*

قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة فى المتن *قوله* وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان وفروعه نفع محض فلايليق الشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه والجواب انه لاضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه * فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لوورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه على انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة *قوله* الاترى انها اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لامن المقاصد والاحكام الاصلية للايمان *قوله* واما الكفر فيعتبر من الصبى ايضا كما يعتبر الايمان اذلوعفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى

عددى كجاءنى القوم الا زيدا فهو كقوله جاءنى من القوم غير زيد فيكون فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فى نفى الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددى بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثانى آكد من هذا اى المذهب الثانى هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف فى نفى الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءنى غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفى يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف فلا دلالة لهما على نفى الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثانى يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم فى المستثنى تكون اشارة لا منطوقا حجته اى حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اى اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع على انه من النفى اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما *

---

* قوله * او قبله عطف على قوله بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى من العشرة وهو السبعة *قوله* حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثانى وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى رحمه الله فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق بخلاف التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء * وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر

فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه * وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والاخر اثبات بل حكم واحد فقط * اما المذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى * واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقى ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاحصر الى التكلم بالاطول *

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول واثبات المذهب الثانى وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذى خطر ببالى هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اى عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا

لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لاصلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات *

* قوله * فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه * وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي اذا كان استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع * واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام *قوله* والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض ما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض * ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه * الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز

ان يحمل على انه تكلم بالباقى بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله * الثانى ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه * الثالث ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح فى كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتى * واعلم ان كلام المصنف مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفى ولا بالاثبات * وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت *

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هى صلوة ملصقه بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهى عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه فى فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى اى كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفى اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة فى حال الا فى حال اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة فى حال اقترانها بالطهور *

---

* قوله * ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفى اثبات وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم

لعدم دليل الوجوب * قوله * وليس هو نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء فى مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفى الاول انه لوكان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جمع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لاكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لوقال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العمول الاستغراق * الثانى ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى لا شئ من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر * فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثانى مبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهو غير جائزة الا فى تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءنى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلى فى صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض * نعم لقائل ان يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما يقال ما جاءنى احد الا راكبا *

فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام ان

النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام فى زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان يكون كل صلوة بطهور جائزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى فى كلتا الصورتين اى فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفى اثباتا فى كلتيهما لكن فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل فى الحلف شىء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفى اثبات واما فى قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شىء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفى اثبات وايضا يجىء فى باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفى اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء فى قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفى عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثانى اى على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا له ثم اخرج الله ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط *

* قوله * فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم فى مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذ

وهذا قول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هى بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريمه المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الاصل * قوله * وايضا لما لم يسلم الخصم قاعده عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم فى مثل لاصلوة الا بطهور بطريق الزامى وهو انه سلم فى باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما فى قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظنى وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شىء آخر * قوله * وهذا اقوى دليل وللخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل فى الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه فالاوجه ان يقال ان قوله الاخطاء مفعول له اوحال اوصفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه ووصفه * قوله * واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى النافى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو المراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه فى مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثانى بان مبنى الامر على الاعم الا غلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث *

وما قيل عليه اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفى المذهب الاخير انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب فى وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلى اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقى وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع

على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية ففى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها * وبرق نحره * وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن فى الاوضاع الكلية لانسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابى عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب فى وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا *

---

* قوله * وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى * والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة * اما المنع فهو انا لانسلم انه لم يعهد فى لغة العرب مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك * واما النقض فهو مثل ابى عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى ابو عبد الله ورأيت اباعبد الله ومررت بابى عبد الله * واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقى لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدى كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقى كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها المعنى المبنى للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام الى زيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع النحوى من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس وصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولايصير المجموع كلمة واحدة حتي يكون كل من المفردات جزأ من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتداء فى مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب

المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية * واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات التهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضر موت واما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل * واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب بالجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادرى كيف خفي هذا على المصنف * واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلت هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلت هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر * بنت سبع واربع وثلث * هي حتف المتيم المشتاق * والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كمال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين *

وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله مالوا في الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اي الى المذهب الثاني

وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وقدفهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان

اثبات الا له بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء

بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الا له بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ماقبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفى والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق

الاشارة فعلم ان مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو الثانى بحكم العرف وهذا مناسب

لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة

انه اخراج وتكلم بالباقى ومن النفى اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى

فى حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفى العددى ذهبوا الى الاخير حتى قالوا فى ان كان لى

الامائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لى فوق

المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شىء فكانه قال

ليس له على سبعة *

---

* قوله * شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءنى الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجىء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد * قوله * بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انه انما يصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين * قوله * وهذا مناسب يعنى فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فى افادة ما والا للقصر مثل ما جاءنى الا زيد ان الاستثناء موضوع

موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى عما سواه وهومعنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى اى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات اونفى فى القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة *

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف فى اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوزله الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اى لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثانى لمحمد وهوان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابى يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى ذكر فى استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالى *

* قوله * مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف رحمه الله لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار و الانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثانى انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل

لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكار ومجازه اعنى مطلق الجواب * والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وانه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت فى الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابى يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذى ذكره فى عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشىء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشىء عن نفسه *

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثانى مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثانى مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثانى بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى

الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذى ذكره فخر الاسلام فى كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اى الذين يرمون والفاسقون هو حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل فى القوم وغير داخل فى منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك فى المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شىء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من

من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكنه اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدى احرار الا عبيدى او الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه فى المفهوم لكن فى الوجود يساويه يصح نحو عبيدى احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم *

* قوله * مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى تطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة * قوله * وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء فى قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك الذين يرمون محكوم عليه بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لايبقى فاسقا ولايخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا يعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع * الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لايصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج ممن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق فى الجملة وان لم يكن فاسقا فى الحال * واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة فى المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الاية * واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون

بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى او من قام به الفسق فى الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثانى او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه فى الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق * ولا يخفى ان منع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى فى المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له فى الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين فى الواقع وان التوبة تنافى ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل فى الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله تعالى كل شىء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون فى جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه محتاج الى تكلف فى التقدير اى فى الاحوال الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتيا والتى يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا *

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعى رحمه الله

وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة

فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء اولى وصرفه الى

الكل فى الجمل المختلفة كاية القذف فى غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا

على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اى صرف

الشافي رحمه الله الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رحمه الله قوله تعالى ولاتقبلوا
عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا
على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله
فاجلدوا حتى ان الجلد لايسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
والجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا
لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك *

قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلاخلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق ومذهب الشافعي رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير اواسم اشارة * ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لايفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ماسبق من ان القران في النظم لايوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لايفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى * قوله * وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهو آية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستينافي بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة لان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولاتقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد من التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لانزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لايناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمة فعل

ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل * قوله * ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرء بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا يعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل * وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب *

ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اى فى فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقى فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل فى البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شئ من شيئين * فصـــــل فى بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى بيانا محضا لمدة الحكم فى حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثانى يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل فى حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفى حقنا تبديل وهو جائز فى احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم

ان كان المراد ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية *

قوله

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذلم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لايبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق يمنع الانعقاد فى الحال لا فى المال *قوله* ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ماسبق من ان كلمة على يستعمل فى الشرط مع ان هذا شرط لايقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شىء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع *قوله* فصـــــل * النسخ فى اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى اخره ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفى الشرع هو ان يرد دليل شرعى متراخيا من دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لايكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه مايدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو الناسخية لا المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر لايقال ماثبت فى الماضى لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون * قوله * ولما كان الشارع يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا *قوله* ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس فى اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التأبيد ولهذا كان نفى المخالف عن ارتفاع الشرايع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء فى ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الاية لاينافى ذلك بل الجواب انا

لانسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبى وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا اومقررا اومبدلا لبعض دون بعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولوسلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع *

اما النقل ففى التورية تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشىء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البدأ والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اى حواء له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ فى غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثانى بيان لمدة الحكم الاول الذى لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لايكون نص مافى زمن النبى عليه السلام حجة الا فى وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اى فى كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ

فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشىء منهيا عنه ومأمورا به بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشىء مأمورا به ومنهيا عنه فى حالة واحدة وفى هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى زمن حيوة النبى عليه السلام حجة الا فى حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبى لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقى الشرايع التى قبض النبى عليه السلام حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالى عن هذا النظر جوابان احدهما انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبى عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لونزل لبين النبى عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشىء مأمورا به ومنهيا عنه فى زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ماذكر فى اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء

بالاستصحاب وفى هذا حكمة بالغة وهوكالاحياء ثم الامانة وايضا يمكن حسن الشىء وقبحه فى زمانين *

* قوله * اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا فى كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا آية فى التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبى عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة موءبدة الى يوم القيمة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشىء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لايجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البدأ والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم عليه السلام لكن لايخفى انه لايدفع القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لايقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لايكون نسخا ولو سلم كانت فى حق امة مخصوصة اوكانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشا عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لامحالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لايمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق فى مسئلة الحسن والقبح *قوله* وقد خطر ببالى لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا وكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثانى لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها له *

واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ فى نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله وامثالها وما يجرى مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة اودلالة كالشرايع

التى قبض عليها النبى عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين او توقيت عطف على تأبيد فى قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ او يكون الحكم مطلقا عنهما اى عن التأبيد والتوقيت فالذى يجرى فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لاحاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لايصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدأ ولنا ان عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى فى صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه وهو اى الاعتقاد لايحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الامع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء خرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ *

قوله واما محله اى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب اوجهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد استعمل صيغ التابيد فى المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا فى حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لامساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الازمنة كان رفعه فى بعض الازمنة من باب البدأ وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لايزيد فى الدلالة على جزئيات الزمان دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ * فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لايوجد التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا

فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها * قوله * فذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ماتؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولوكان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لولم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثانى فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا اخلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولوكان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لايكون الا كذلك اذ لايتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فى المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الفرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المأمور به * والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر فى الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لاتحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسى اى قبلت ما توجه عليك من المكروه ولوكان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لوكان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب *

قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتى ولا الاجماع لانه ان كان فى حيوة النبى عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد

ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب اونسخ السنة بالسنة او الكتاب بالسنة اوبالعكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها اومثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبى عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الاية قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لاوصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية اول الاية قوله تعالى واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفيهن الموت اويجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ فى الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله فى اولادكم وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد مااحتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلى الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولايدرى انه كان بالكتاب اوبالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به *

قوله

قوله لا القياس لان شرطه التعدى الى فرع لانص فيه *قوله* فلا نسخ حينئذ اى بعد النبى عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولايخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر رضى الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا للورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتنى على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله فى باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلايتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لاينسخ ولاينسخ به لانه لايكون الاعن دليل شرعى ولايتصور حدوثه بعد النبى عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولاعلى الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد * فان قيل لم لايجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلت لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لايجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لانسلم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لولم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى يجعل منسوخا به لايقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لامحالة فيصلح ناسخا *قوله* والى هذا يعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء فى قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلاوصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان المنتفى باية المواريث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفى اصل الوصية لكن لايخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة *قوله* وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا فى المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضى الله عنه لو لا اننى اخشى ان يقال زاد عمر فى القرآن ماليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف * قوله * فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لادليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لايوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لايعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لايتلى فى القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد

الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهو ثابتة بقوله تعالى فبهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبى عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة *

اما نسخ الكتاب بالسنة فى هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ماشاء فيكون السنة ناسخة لقوله لايحل لك النساء من بعد ولانه عليه السلام بعث مبينا فجازله بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحى متلو مدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله نأت بخير اى فيما رجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لانظمه وهما فى الحكم مثلان اى ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لاتنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح فى النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه احكام كالقراءة فى الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى اى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه اولم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله يكثر لكم الاحاديث من بعدى وما ذكر من الطعن فانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضى الله تعالى عنها ماقبض النبى عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث *مسئلة* يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لايصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب * مسئلة * لاينسخ المتواتر بالاحاد

بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اى بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم و التلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن فى زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكم والحكم بالنص فلاانفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافر ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر *

* قوله * وحديث عائشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع فى ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث فى ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن واشار الشيخ ابوا اليسر الى ان حرمة الزيادة على القسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد * قوله * وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث اذن الله تعالى له فى الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء * قوله * بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لايقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث ما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا * قوله * واما المنسوخ لايخفى ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه * قوله * وقد يرفعان بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولاخفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره * قوله * سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة *

واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على

النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا اوشرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول و اصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة *

---

* قوله * فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء اوشرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب * الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية * الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية * الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا * الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار * الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا * السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت اوبثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب * وللمصنف رحمه الله عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه

لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤاخذة فى ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته فى الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو فى حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التى تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة فى صلوة الفجر والثانى زيادة عشرين جلدا على ثمانين فى حد القذف الثالث التخيير فى ثلثة امور بعد التخيير فى امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر فى المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف * ولا يخفى ان هذا انما يستقيم فى المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا تجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعنى الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شىء آخر عليه وان اقتصر فى تفسير تغيير الاصل على ماذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثانى مستقيم اذ الثمانين بمنزلة العدم فى انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال فى المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما * واعلم ان المثال الثانى اعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضى وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله فى ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدى فى الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتى الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل فى شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو المذهب القاضى عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفى معتمد الاصول انه قال قاضى القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذى كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شىء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان فى نقل ابن الحاجب خللا بينا * قوله * فانه فسر ينبغى ان يكون بلفظ المبنى للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير *

وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء فى الطواف واختار البعض قول

ابی الحسین رحمه الله وذکر فی المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابی الحسین رحمه الله

وهو انه لاشك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اى الشیء المبدل حکما شرعیا تکون نسخا والا

نحو ان یکون عدما اصلیا فلا ولنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير فى اثنين اوثلثة بعد ما كان

الواجب واحدا اواحد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شیء زائد فترفع اجزاء الاصل

كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابی حنیفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلفة فيما بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى الثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شیء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها

ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال فى المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعى مستفاد من النص

وايضا المطلق يجرى على الطلاقه كما ذكرنا اى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد

اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى

لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شیء آخر خلفا عنه والاصل

عدمه قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهى حكم شرعى وهم يقولون حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شیء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شیء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلى وكل حكم مبنى على عدم اصلى لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما

شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد

وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى

فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب ابى الحسين رحمه الله فنص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على اليقين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين

والشاهد قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اى لا بعدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شیء من الاحكام الواجبة حكما شرعيا اذ يمكن

ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها وايضا

وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ فى الاول الواجب احدهما وفى الثانى الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اى الاستخلاف نسخا وان كان ففى المسح والنبيذ بخبر مشهور اى وان كان الاستخلاف نسخا ففى مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا *

* قوله * فترتفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الاوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفى الاصلى فلا يكون رفعه نسخا * قوله * وايضا المطلق يعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على المقيد وحكم القيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا * قوله * ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعى لزم ان لا يكون شىء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شىء وحرمة تركه يبتنى على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافى الوجوب غاية ما فى الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا فى شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفى الحكم الشرعى على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا *قوله* وايضا لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير فى رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب فى التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفى الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذى تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه غير ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين * قوله * وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتداء محذوف اى فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين ومايقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد

بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع فغايته الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك *

ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لا يزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شىء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل فى الصلوة واجبات ولم يجعل تلك فى الوضوء فلله دره ما ادق نظره فى احكام احكام هذه الشريعة الغرا وهو الذى اصله ثابت وفرعه فى السماء *

---

* قوله * فلا يزاد التغريب فقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه اوبقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان فى الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابى خفف فى صلوته قم فصل فانك لم تصل * فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع فى ان

ان شيئا من ذلك لايكفر جاحده * فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تعريض على الفساد على ما مر * فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون فرضا لامحالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيمايقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع * فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعى والواجب بدليل ظنى لاقطعى قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة * قوله * بل هو شرط للصلوة يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذبها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغى ان يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما * قوله * بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار تركه النية او الترتيب فى الوضوء مع صحة صلوته كما فى ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ * قوله * فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل الا نسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف فى صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل فى هذا المقام هو المزيد عليه الذى ترفع الزيادة اجزائه * قوله * ولم يجعل تلك اى الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها فى الوضوء والا فلا خفاء فى ان غسل المرفق ومقدار الربع فى المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظنى بحيث لا يكفر جاحده * قوله * اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه *

---

* فصـــــل * فى بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو فى حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقى للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقى لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة فى صدر الكلام اى اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور فى المتن والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت فى موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور روى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضى الله عنه واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض

عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اى جعل اقرارا لحال فى الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولايكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا رفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشترى عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشترى ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه فى العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان فى الذمة فقوله فيحمل على ذلك اى حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة *

---

* قوله * للشركة فى صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة فى الربح وبيان نصيب احد الشريكين فى المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لى نصف الربح فكأنه قال ولك ما بقى فهو فى حكم المنطوق * قوله * بدلالة حال المتكلم اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة * قوله * وكذا السكوت فى موضع الحاجة كان الا نسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذى يعاينه الشارع لولم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل * قوله * وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التى يوجب الحياء وهى الاجازة المنبئة عن الرغبة فى الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر فى النكاح جعل بيانا لحالها التى توجب ذلك اى السكوت وهى اى تلك الحالة هى الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اى كونه بيانا وهى الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام فى قوله

قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال *قوله* وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم * قوله * كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم * قوله * وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد *قوله* لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تميزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى اذا ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد اوثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف * فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما * وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير *

---

* الركن الثالث * في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لم يقع اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية اوغير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك

لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لايمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبى عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية فالبحث هنا فى امور الاول فى ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم اوبعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقى بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لايثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى ساكت حتى سأله فروى حديثا فى قسمة الفضل لما شاور عمر رضى الله عنه الصحابة فى ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى فى ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم فى اسقاط الجنين فاشاروا بان لاغرم عليك وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روى ان عمر رضى الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقالوا لاغرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضى الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضى الله عنه بقولك فى العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين فى شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله عنهم باطل عند ابن عباس رضى الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام اولاب مثاله تركت زوجا واما واختا لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقى وهذه اول حادثة وقعت فى نوبة عمر رضى الله عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضى الله عنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذى احصى رمل عالج عددا لم يجعل فى المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك فى عهد عمر رضى الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضى الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من

من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم
عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لايتهمون بذلك واما سكوت على فيمكن حمله على ان
ما افتوا به من امساك المال اى مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اى فى مسئلة الاسقاط
كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن
الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اى بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان
خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث
الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم فى مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر
رضى الله عنه وكان عمر الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة
معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون
شيطان اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وان ابن عباس رضى الله عنه
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التى لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يرد
الشبهة التى ذكرت وهو ان السكوت قد يكون للتامل *مسئلة* اذا اختلفت الصحابة فى
قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث عندنا واما فى غير الصحابة فكذا عند بعض
مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا
نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد با بعد الاجلين وعند
البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
فى الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربوا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى
رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول
بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين
فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث لم يقل
به احد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شىء منها وعند
البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به
احد ويعبر عن هذا بعدم القايل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض
غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم
اوشمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس
المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم
ثالث لم يقل به احد *

* قوله * الركن الثالث فى الاجماع هو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدى الشرائع السابقة وقوله فى عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لايتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعى زعما منه انه لافائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته *قوله * فالبحث هنا فى امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسى فكأنه قال والابحاث ههنا فى امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه * قوله * ضرب امرأة لجناية روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اى ازلقت الجنين واسقطته * قوله * وقد يكون اى سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية اجتهاد كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا منه او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية رحمهم الله وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك وان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لايكون جاحده كافرا وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص *قوله* بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة *قوله* فشمول العدم هو فى حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم ان لاينتقض بشىء منهما * .

وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والاجاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا

مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثانى الامثلة الاخيرة فانه ليس فى كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولوكان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا فى مسئلة يلزمه ان يوافقه فى جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضى الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه الله وافقه فى ذلك ولم يوافقه فى ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رضى الله عنه فلثبوت الثانى واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة فى مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض فى مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله على الوجه الذى نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق فى ذلك والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا فى هذا الغرض كما يقال فى الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب فى الحلى لكن يفيد نفى ما قاله الشافعى رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعى رحمه الله اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء فى ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى ولكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه فى جميع الصور اما فى مسئلة واحدة كما فى مسئلة العدة وحرمان الجد واما فى مجموع المسئلتين ففى مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل فى كليهما او ثلث الباقى فى كليهما فالقول بثلث الكل فى احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا فى الفسخ بالعيوب وفى مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شىء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا فى الحلى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشأن فى تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلابد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان فى امر هو فى الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل واحد منهما امر واحد وهو حكم شرعى *

---

* قوله * وقال بعض المتأخرين ذكر الامدى فى الاحكام ان المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان

خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لايوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لايستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففى التفصيل تخطيئة كل من الفريقين فى بعض ماذهب اليه وهى تخطيئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطيئة الامة فيما اتفقوا عليه لاتخطيئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لايخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولى التعرض بتفاصيل الجزئيات * وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لانسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعى آخر بالعكس وكذا فى العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا فى البواقى مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابى حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى رحمه الله واذا صدق انه لا شئ اولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما فى الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل وتكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لايلزم منه الاجماع على الحكم فى شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس فى العلية *قوله* اما عند ابن مسعود داخل فى حيز قوله لم يقل به احد يعنى لاقائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثانى اعنى انتفاء الحجب منتف عنده لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعنى كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء احد جزئيه *قوله* فى الضمار هو المال الغائب الذى لايرجى فان رجى فليس بضمار وقيل هو ما لاينتفع به من الاموال *قوله* فلابد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا فى امر واحد هو حكم شرعى فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع فان لم يشتركا فى ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر فى ان اى موضع يشترك فيه القولان فى حكم واحد شرعى واى موضع لايشتركان فيه فى ذلك *فنقول

فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد * اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين امرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان فى اثبات نسب الولد من احدهما وفى ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا اوشمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء اوغسل المخرج وعلى الافتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافى وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان فى حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه * واما الثانى وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم فى صورة معينة وعدم ثبوته فى الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابى حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعى رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما اوبعدم الانتقاض بشىء منهما لايكون ابطالا لحكم شرعى مجمع عليه الثانى ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين وهومعنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والجد فى الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين بعينها والعدم فى الاخرى والاخر قائلا بالثبوت فى كلتى الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها اوبالعدم منهما فيكون اتفاقا على العدم فى صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة فى الكعبة نفلا وفرضا وبجعل هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان فى حكم واحد شرعى وبالثانى ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق فى مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا *

واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس لايشتركان فى امر واحد هو حكم شرعى ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو فى الحقيقة

واحد بل واحد اعتبارى ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء اوغسل المخرج فهما يشتركان فى امر واحد وهوحكم شرعى وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعى رحمه الله فالقول بان لاشیء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لايكون مخالفا للاجماع ولوقيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجوب مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعى رحمه الله من الاخير فثبوته من كليهما اوعدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى * واما الثانى فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شیء منهما ناقضا لايكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة المس ولقول الشافعى رحمه الله فى مسئلة الخروج وليس فى شیء منهما مخالفة الاجماع * ولوجعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابى حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعى رحمه الله فهما لايشتركان فى امر واحد ولوجعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولوقيل يشتركان فى حكم شرعى وهوعدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذى يخطر ببالى ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعى رحمه الله انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لاتعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان اباحنيفة رحمه الله يكون مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس والشافعى رحمه الله يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج اذليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما ان يكون مخطئا فى الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل * واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود اوشمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فى حكم واحد شرعى فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعى رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعى وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل اوثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا فكذا فى العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا* واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى احديهما مع العدم فى الاخرى وعند البعض الوجود فى كليهما او العدم فى كليهما كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله وجواز

وجواز كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثانى يفيد الملك عند ابى حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعى رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع وهذا غاية التحقيق فى هذه المسئلة *

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان فى واحد حقيقى هو حكم شرعى فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا فى غير الجنس وهو حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك *قوله* فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شئ من التطهيرين بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه الله واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعى رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع *قوله* ولو جعل الحكمان يعنى لو اعتبر التركيب بين الحكمين فى كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابى حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعى رحمه الله فهذان لا يشتركان فى امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعنى انتقاض الخروج دون المس اوبالعكس فالجواب مامر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعى فان قيل ينبغى ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعى هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانهما ليس بمجمع عليه وانما قال فالذى يخطر ببالى لان الظاهر انه لا خلاف فى بطلان الصلوة وانما الخلاف فى جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير فى العلة *قوله* واما الاجماع المركب فاعم من هذا اى مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما اوبالعدم فيهما *

واما الثانى ففى اهلية من ينعقد به الاجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا يخلو من احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل كان عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراى كنقل

القرآن وامهات الشرايع داخلون فى الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لايكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لايفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لاينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف اومخالف آخر فى عهد آخر لايكفر بالمخالفة واما الاجماع الثانى فليس كذلك فان الحكم قطعى بدونه فليس المراد انه لولم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة

حتى لوخالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول فى امور الدين

والبعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لايوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لايشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لايكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد فى مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة

والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع واما الثالث

ففى شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعى رحمه الله يشترط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى

لو رجع لايعتبر عندنا *مسئلة* شرط البعض كونه فى مسئلة غير مجتهد فيها فى زمن الصحابة فجعلوا

الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه

ودليله باق ولان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان

المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد، ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد

العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذى ذكر فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف فى مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اى لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لايكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لايكون واحد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد

احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لاشك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا *

قوله وليس هوای صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامته المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لايعتد بقوله فيما يضل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا و الا فالحكم كما ذكر * قوله * بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب *قوله* لايكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد *قوله* انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وقيل لاينعقد مع احتمال الرجوع *قوله* فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لايكون مانعا ونقل عن ابى حنيفة رحمه الله مايشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لايجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله انه لا ينفذ فقيل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع * قوله* لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انه نسخ واعترض عليه بانه لانسخ بعد انقطاع الوحى واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى ائمة المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة *

واما الرابع ففى حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل

المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن

فى ضمه الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلالة * ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها توجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة

فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلى الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لايمكن ان يكون عين ما اتى به النبى عليه السلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهى المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبى عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبى عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبى عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع * فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبى عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبى عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد قلنا لايكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لايصدق عليه انه غيره كما لايصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة * واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبى عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لايكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى فى الوجود الخارجى لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاشك ان الامة الضالين لايكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة *

قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لايثبت يقينا لان الاجماع لايكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لايكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لايكفر * والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * وجه الاستدلال انه تعالى اوعد

اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هو كفر فيحرم اذلايضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذلامخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيهلم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه* فان قيل لفظ الغير مفرد لايفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل مايغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق * فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول اوفعل اواعتقاد اولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار* فان قيل لوعم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذى اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لايلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لايعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول عليه السلام اومناصرته اوالاقتداء به اوفيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الاية فى طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين * اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص مادلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة * وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن * واعترض المصنف رحمه الله بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفى فى صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لانمنع ذلك من جهة انه لايصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لامخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لايدفع التكرار كما فى قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك *قوله* ولايمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبى عليه السلام هذا مما لاحاجة اليه فى الاستدلال اذ على تقدير غير ما اتى به النبى عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبى عليه السلام فى الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لايدخل فى الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لاحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشىء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع*

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم

وكل الفضائل منحصرة فى التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهى متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان ينتهى القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذى وجب

ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد منها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلابد من توسطها لئلاتضعف عن السير ولاتجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اى الحكمة والعفة والشجاعة هى العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة

فالعدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفى الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه

السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هى الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ماعليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب*

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهى تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافى الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء فى انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة فى الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس *قوله* وكل الفضائل منحصرة فى التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب فى الانسان ثلث قوى احديهما مبداء ادراك الحقايق والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية * والثانية مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ من المأكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة * والثالث مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهى القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هى هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفى افراط وتفريط هما رزيلتان * اما الحكمة فهى معرفة الحقايق على ماهى عليه بقدر الاستطاعة وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يوءت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لاينبغى كالمتشابهات وعلى وجه لاينبغى كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لاينفع وتفريطها الغباوة التى هى تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة * واما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطقة فى الامور واقدامها على حسب الروئية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اى الاقدام على ما لاينبغى وتفريطها الجبن اى الحذر عما لاينبغى الحذر عنه * واما العفة فهى انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها

واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد اللذات على مايجب وتفريطها الخمود اى السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لاخلقة فالاواساط فضائل والاطراف رزائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار بقوله عليه السلام خير الامور اوسطها * والحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط فى افعالهما لئلا تستبعد الناطقة فى هواهما وتصرفاتهما عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد ما هو اعم من البهيمية والسبعية * واما الكلام فى ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر * قوله * واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطاء فى الاجتهاد بعد بذل الوسع لاينافى كون المؤمنين العالمين بالشرايع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لايلزم ان يكونا كذلك فى الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافى الخطاء فى الاجتهاد اذ لافسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر *قوله* وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار فى عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولايخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه *

فانا اذكر ماسنح لخاطرى فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهى المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لو لا ذلك يلزم القدح فى المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان حكما واجبا على تقدير تصور الطرفين فى نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا فى اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليه السلام والحكماء والعلماء وغيرهم فى الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضرورى ليس معناه الا انه ما يقع فى العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح فى المجربات وان توقف

على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر * فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقده الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثانى ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام فى عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التى تثبت بصريح الوحى بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحى الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحى فان استنبط المجتهدون فى عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ماجاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن فى السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة فى ذلك العصر وكذا بعده لما مر *

---

* قوله * فانا اذكر قد ذكر المصنف رحمه الله مما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شىء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين فى عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج فى الوحى مما يطلع عليه واحد او جماعة

من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن * والمصنف رحمه الله جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب في ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات * قوله * وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر *

وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فما ذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لاسيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل * وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة * ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من

بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف

فيه وفى مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فى عصر واحد وفى عصرين والاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا *

* قوله * وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفى وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفى وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا لو اجرى على ظاهره لزم ان لايخطاء جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر * قوله * وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيسها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له فى آخر عهده ولا يوجد فى النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا *قوله* وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك * ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعى كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين فى عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لايستلزم اجماع الكل * وفيه نظر لانه قد لا يوجد فى العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما فى القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم هو اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الهواء والبدع * قوله * ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية و الخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف * قوله * وفى مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعى المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثانى على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على

على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهى مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحى يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحى والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به *

واما الخامس ففى السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعى قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا فى نقل السنة *

---

* قوله * واما الخامس ففى السند والناقل جمعهما فى بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثانى سبب ظهوره والجمهور على انه لايجوز الاجماع الا عن سند من الدليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم فى الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا * ثم اختلفوا فى السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلانرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا فى عامة الكتب وقد وقع فى الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا فى الظنى قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعى لانه قطعى لا يبتنى الا على قطعى لان الظن لا يفيد القطع * وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعى * فان قيل هذا يقتضى ان لايجوز الاجماع عن قطعى اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا فى شىء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة * واعلم انه لا معنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلايتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال * قوله * واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالى رحمه الله وجوب

العمل بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبى عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس فى اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به فى حق العمل واستدل بان نقل الظنى مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبى عليه السلام يوجب العمل فنقل القطع اولى واجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة فى الناقل والا فهو فى الاصل قطعى كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد فى ان الخبر المسموع عن النبى عليه السلام حجة قطعا *

---

* الركن الرابع * فى القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اى اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم فى الاصل وهذا باطل لان التعدية فى اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقاءه فى الاصل بل تشعر ببقاءه فى الاصل فى وضعها اللغوى الا يرى ان تعدية الفعل هى ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت فى الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس *

---

* قوله * الركن الرابع فى القياس * هو فى اللغة التقدير والمساوات يقال قست النعل بالنعل اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشى على الشىء وفى الشرع مساوات الفرع للاصل فى علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتناءه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب وقد وقع فى عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة * واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الاصل ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم الاصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه * قوله * والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم

الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيان لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثل اذا قسنا الذرة على البر فى حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لا بتنائها عليه فى الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره و المعدوم ليس بشىء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشيئة *قوله* بل تشعر ببقائه فى الاصل فيه بحث لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشىء متجاوز الشىء ومتباعدا عنه ولايخفى ان التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز اومنقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لايمكن تعدية الحكم الااذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية فى الاحكام والانتقال على الاوصاف *

وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس و التعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشىء والحكم هو الاثر الثابت بالشىء والمراد ان الشىء الذى يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اى العلم بالعلة ثم التعدية هى اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة فى الاصل هذا الشىء ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع وهو التعدية نتيجة القياس و الغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم فى الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم فى الفرع لان اثبات الحكم فى الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع فى العلة ليثبت المساواة بينهما فى الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اى القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى فى صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت *

---

* قوله * وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطاء وهذا صريح فى ان العلة ركن والتعدية حكم فيه واشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبيين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع فذهب المصنف رحمه الله الى ان مراده ان العلم بالعلة

ركن القياس اى ما يتقوم به ويتحصل* وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشىء على ما اشار اليه فى الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان * وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشىء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده فى نفسه * فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشىء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه* قوله * وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم فى الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا فى الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه *قوله* لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغى على هذا التقدير ان لا يجعل شىء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد فى الاصل والقياس بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح * ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر *

واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له فى الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شىء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد فى الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا فى قوله تعالى تبيانا لكل شىء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما اى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية وكل ما لا يوجد فى كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعى فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات اى

اثبات الحكم المذكور فى حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اى الحكم الشرعى طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل فى دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى لا مدخل للعقل فى دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح اثبات بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس او العقل او بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقائسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب اى ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب *

---

* قوله * اصحاب الظواهر نفوه اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى والمذكور فى الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساوات فرع الاصل فى علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره * ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الو قائع عن الاحكام اذ النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز * ثم اختلفوا فذهب النهروانى والقاشانى الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا فى ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع * ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظنى وقيل قطعى وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع * قوله * المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هى عليه منه ينطبع العلوم فى عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الاية مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضى الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد فى مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو

ان كل شيء فرض فهوكائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة * فان قيل الكل في القران الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد * قوله * اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت اولادا غير نجباء * قوله * فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي * قوله * بخلاف امر الحرب حاصله انا لا نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به لصار قطعيا *

ولنا قوله تعالى فاعتبروا الاية والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره فاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انها ما نعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم

لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئى صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لاقياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اى نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار فى الامور التى يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال عليه السلام والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رضى الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبى عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيى قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اى فى القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع فى جواب الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الاية فكل شىء يكون فى كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه معنى وفى ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اى فى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه فى المقيس عليه واعتبار معناه فى المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقايق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معانى التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والعمل بالاصل اى فى الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشىء اوعدمه

فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقد لا اجد ليس امرا به اى بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اى بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما فى الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبى عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لايجوز لنا ان نحرم شيئا مما فى الارض بطريق القياس فانه قياس فى مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها *

* قوله * ولنا قوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكم ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى ولاشك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل فى القياس فى الامور العقلية كما يقال فى اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولايفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى * وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ القصة السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم فى الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه شرائط القياس ومانعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وجوابه ان اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح فى كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقى الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص * قوله * ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لايجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب * فان قلت معنى كون الامر للايجاب

ان المأمور به واجب وهذا لايستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا * قوله * وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد فى الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهى التى تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة *قوله* وقد روينا فى آخر باب السنة احاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول فى بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهى انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولولم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع فى النفس وادخل فى القبول فلا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس *قوله* وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لايكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان فى البعض لكونه بمقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها *قوله* لان وجود الشىء او عدمه فى زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل فى الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل فى المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق فى مفهوم الشرط والصفة *

فصل شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لايكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص آخر كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبى عليه السلام وان لايكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اما بان لايدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى فانه ينافى

ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لايدرك العقل حكم الاصل اى لايدرك علته وحكمته كاعداد الركعات اويكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لايصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولابقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لاشك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لايبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لايقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظيرا للاصل فى الحكم ولانص فيه اى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى اوعدمه لا مطلق النص *

قوله فصل* فى شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله فى الشرط الاول ان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لايكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عليه السلام بكذا وكذا وفى الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام رحمه الله الى قوله ان لايكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه السلام انه اوفى الاعرابى ثمن ناقته اوانه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة اوباعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة *قوله* وان لايكون الى آخره اى معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا *قوله * فانه ينافى ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل فى عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى فى الاكل انما يكون باعتبار انه غير جان لاباعتبار خصوصية الاكل *قوله* وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت فى الاجارة بقوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرنى ثمانى حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رحمه الله من امثلة كون

الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثانى يغنى عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدى فى الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لايعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده اولايكون كذلك بل يكون مبتداء به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود و الكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظيرله فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر اولا كضرب الدية على العاقلة *قوله* وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لايكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت *قوله* باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لايجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم *قوله* من غير تغيير اى لا يغير فى الفرع حكم الاصل من الطلاقه اوتقييده اوغير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع *قوله* الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هونظيره ولايستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لايفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هونظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة *

فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لايراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لايطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلابد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولايقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى حتى لوروعى التساوى لاتبقى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولايمكن رعاية التساوى فى العدديات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا ولايصح قياس الخطاء على النسيان فى عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هونظيره

لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان فى الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل والضمائر فى قوله انكان وفى قوله فلا حاجة اليه وفى قوله يبطل يرجع الى القياس *

* قوله * فلا يثبت اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لايصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا اوشرعيا اوعرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعى واجيب بانه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهوممنوع ههنا فان علة الطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لاغير وبان العمدة فى حجية القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا * ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ماحققه المصنف رحمه الله من دلالة النص وجوابه انا لانسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ماسبق ولانزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس فى الشرع دون اللغة اوهو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات * وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون فى مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل فى الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لايتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون فى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس فى اللغة على ذلك وهو ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذلوكان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علة ولا يتصور الا بذلك فلوقال النبيذ شراب مشتد فتوجب الحد كما يوجب الاسكار اوكما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس لايجرى فى اللغة ولافى العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لايقاس عليه النفى الطارى وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد من بيان المقتضى فى الاصل وما ذلك الا ليكون النفى حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك فى فصل المطلق والمقيد * قوله * لكن لايحمل اى لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز * قوله * وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى ان الحكم فى الاصل حرمة تنتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة فى بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لاباثبات الشرع

والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعنى قبل القلى والطحن *قوله* والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كاف فى انتهاء الحرمة * قوله* لان عذره اى عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان *قوله * لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لاينافى صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس * قوله* وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لاكفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق*

وان لايغير اى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فكذا شرط الايمان فى كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف الطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اى الشافعى رحمه الله كما هو فى الاصل فهذا بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ فى الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشئ دون القيمة وفى صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الاشياء التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لايحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير

لحكم النص وفى جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفى ازالة الخبث بغير الماء اى غير تم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية فى قوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لاتقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لايقتل بالسكين كالقملة والبر غوث لايدخل تحت النهى *

*قوله * وان لايغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فى ان المراد تغيير حكم نص فى الجملة سواء كان هو النص فى حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى اوتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لاحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص فى الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى اوعدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى فى الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لايشترط التمليك والايمان* وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لايدل على ثبوت الحكم فى الفرع ولاعلى عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام رحمه الله عن هذا الشرط بان يبقى الحكم فى الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص فى الفرع لافى الاصل *قوله* وكذا السلم الحال فى الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعى رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما فى خبر الواحد غير قادحة فى صحة القياس عند الشافعى رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم المؤجل يشمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفى قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغييره وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لاتغيير اويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون

دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج فى احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يكون الحاجة ضرورية *

وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة

دفع الحاجة وهى مختلفة فلابد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل * وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور وفى قوله ان الصدقة واقعة فى الابتداء لله وفى البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا فى الاصول *

قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة

وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء فى ان حوائجهم مختلفة لاتندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجبت عليه الزكوة لان الاتياء من جنس النصاب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اى بحاجة الفقير الى الشاة اوبكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى هذا الحكم اى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اى فى هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اى بدلالة النص الامر بافاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اى فى ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ماذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة * ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهى الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهى التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها * فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل مايصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلابد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما

بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا و من صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم يكن فى جنس الواجب مايصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق *

وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لاللتمليك وانما يلزم تغيير النص لوكان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لايمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضا فى هذا الوضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس فى وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لايحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعى رحمه الله واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لاللتمليك الذى يوجب التوزيع على الافراد فيكون

لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان فى معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء فى الاحاديث الالهية الكبرياء ردائى والعظمة ازارى فالكبرياء صفة هى لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثانى على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لايراد به قل الله اكبر لانه لوقيل وربك قل الله اكبر لايفيد معنى فمعناه وربك فعظم اى قل اوافعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذى ذكروا بين الكبرياء والعظمة لايفيد لانه ليس فى وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل فى وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون فى معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفى مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما فى معنى المنصوص فلهذا جمعهما فى سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لايدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول فى الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولايضر

ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتى الجواب فى فصل المناقضة *

قوله وذكر الاصناف وجه السوءال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفى هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هى هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره * ثم تقرير المصنف رحمه الله لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففى العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية اوللجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس فى اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية ويدعى كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا * قوله * على انه ان اريد هذا اى توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعى رحمه الله لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان * قوله * واستعمال الماء لازالة النجاسة يعنى ان المقصود هو ازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة اوحرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعى معلل بكونه مزيلا فيعدى الى كل مائع يشاركه فى ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة * فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية فى الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة فى رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا ينجس به شىء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق

بالفرق بعد تحقق العلة وهى الأزالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث * فان قلت قد ذكر فى بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفى الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتى جوابه فى بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لايعقل فلايحتاج فى صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية * فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهوعدم تجس الماء باول الملاقات قلت لابأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج *قوله* وهوان لايتنجس كل مايصل اليه لنفى الشمول لالشمول النفى *قوله* لان الماء مطهرطبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا *

فصـــــل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا فى تعريف العلة فقال البعض هى المعرف اى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست فى الحقيقة بموثرة بل الموثر هو الله قلنا يدخل العلامة فى تعريف العلة ولايبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلابد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل الموثر وهى فى الحقيقة ليست بموثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالموثر والمراد بالموثر ما به وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالموثر بانها فى الحقيقة ليست بموثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يوثرفيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هواثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من الموثر فى الحكم ليس انه موثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولافرق فى هذا بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية موثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها موثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ماعرف فى الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان

فى الحقيقة المقتول ميت باجله ففى ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موءثرة وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعنى مايكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ماعرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولايتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد اودفع ضر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لايكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم*

---

* قوله * ويشكل بالعلامة وهى ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعنى ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان فى الماهية ولوازمها قلنا لا ينافى كون احدهما اجلى من الاخر بعارض * قوله * بل فى الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشىء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد *قوله* وكل من جعل العلل العقلية موءثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجد الوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لايذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لايتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ماتحقق عندهم انه علة * قوله * كلما وجد ذلك الشىء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شىء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشىء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لاحكم بالعلية فلاوجوب

عقيب وجود ذلك الشيء * قوله * الا ان يقال بالنسبة الينا يعنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام فى حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد *

فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال * اقول * هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضى الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر فى كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل فى الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجودا لحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او فى الاغلب كالسفر مع المشقة اى ليس المراد ان المشقة هى الحكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق فى صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا وان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالب الوجود فى السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب *

* قوله * ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبى عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبى عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم *قوله* والوصف المناسب مايجلب نفعا اويدفع ضررا قريب مما ذكره الامام فى المحصول انه الوصف الذى يفضى الى مايجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة اوما يكون طريقا اليها والضرر بالالم اوما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء فى العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثانى قول من يأبى ذلك * وقال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول يعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العد وان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به فى التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا اويدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذى ذكره الامدى فى الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة اودفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابوزيد رحمه الله بهذا المعنى اى المناسب هو الذى اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الامدى لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما لايتلقاه عقلى بالقبول فلايكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد اعامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع *

وهنا ابحاث الاول الاصل فى النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين و الطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هى معللة بكل وصف الا بمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم فى الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته فى الاصل لا فى الفرع بل فى الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع لا فى الاصل وعند الشافعى رحمه الله معللة لكن لابد من دليل مميز لان بعض الاوصاف

متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لابد مع ذلك اى مع ما قاله الشافعي رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة *

قوله الاصل فى النصوص عدم التعليل اختلفوا فى ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لابد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسبت ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل فى النصوص التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى يريد استخراج علته معلل فى الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل فى النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفى المذهب الثالث لاحاجة الى ذلك بل يكفى ان الاصل فى النصوص التعليل * وجه الاول ان النص يوجب للحكم بصيغته لابعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل فى الفرع ضرورة التغاير والتمايز فى الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لايثبت بالاحتمال فلابد من دليل يرجح البعض * فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة فى وصف ما اويراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجئ فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم* ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع اومعارضة اوصاف * ووجه الثالث انه لايمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة فى الفرع لاختلافهم فى العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع اوكل واحد والبعض محتمل فلابد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لاينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على جواب الدليل الاول * ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لانسلم ان التعليل بالقاصرة توجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية

ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا فى النقدين معلل عند الشافعية بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم *

نظيره فى حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لايجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى رحمه الله التقابض فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا فى ربوا النسيئة نعلله فى ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالى عن العوض وهو موجود حقيقة فى ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا فى النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا فى الجملة فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل ولن لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا فى العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف اونوعه فى جنس هذا الحكم اونوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف اونوعه فى جنس هذا الحكم اونوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثانى يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة فى الحلى وللربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتى واسما اى اسم جنس كقوله عليه السلام فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لوكان على ابيك دين قاس النبى عليه السلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لان الدين لزوم حق فى الذمة وكقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعى وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا

عن المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتى *

* قوله * نظيره اى نظير الاصل المذكور فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهه الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعى رحمه الله تعالى التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحقيقا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص فى ربوا النسيئة دليل على كونه معللا فى ربوا الفضل وكونه معللا فى ربوا النسيئة مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا فى النسيئة وان النبى عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفى بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا فى الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهى بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس فى كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى اورده المصنف رحمه الله من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط فى العلة التأثير اى اعتبار الشارع جنسه اونوعه فى جنس الحكم اونوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا فى الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه اولجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة اوغير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور *قوله* هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل فى ربوا النسيئة كاف فى كون النص من النصوص المعللة فى الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة فى الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص فى الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة فى المثال ويكفى فيه الفرض والتقدير *قوله* الثانى اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة وهى ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب

ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفى كرضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع وجوابه يأتى فى فصل الاستحسان وهو ان الخفى قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتى مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة أنا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشىء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل * والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التى ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول اومتأخر فيلزم تقدم المعلول اومقارن فيلزم التحكم اذليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس اويكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلى والخفى الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لاان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات *

---

* مسئلة * ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية فهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا اى فى الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشىء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل فى الغير اى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص * واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابى حنيفة رحمه الله فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ماهى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان

فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم والابل يقتصر الحكم على مورد النص اومورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية اوعلى العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له * فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابى حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف اونوعه فى جنس الحكم اونوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة اخرى لايحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة اوجنسها لما لم يوجد فى صورة اخرى لايدرى ان الشارع اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص* فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده* وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى ام لافعنده يمنع وعندنا لاقانه لااعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لاغلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيرا فى الحكم فهذا المعنى لايمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لابل متعد الى الحلى * فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية *

---

* قوله * لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لامعنى للعلة الا ما ثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة * فاجاب بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولم يكن علل اولم يعلل فبعد التعليل لواضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع * وقيل حكم الاصل مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف

فى القياس * قوله * وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة اى وانما جاز التعليل بغير المنصوص لان الشارع لما امر بالاعتبار المبنى على التعليل مع قدرة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع * قوله * اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلانسلم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلايلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما اوعملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلايعتبر فى حقه التعليل المفيد للظن * وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمنيان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى * واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك اوعند تعارض القاصر والمتعدى فلانزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى * قوله * فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلادور وقد يجاب بانه دور معية لادور تقدم اذا لعلة لايكون الامتعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة *قوله* هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لاينافى وجود جنس الوصف فى صورة اخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع * قوله * ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم فى العلل فيجوز ان يثبت بالنص اوغيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة *

---

* مسئلة * ولا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجودها فى الفرع او فى الاصل كقوله فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لايفيده لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ماملكه فلانسلم ذلك فى الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل اوثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف

فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله مال يفىء ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا * مسئلة * ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع * الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفىء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء فى ايهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء فى مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا فى لفظ الراوى نحو زنى ماعز فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتى فى نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرىء نفسى ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان تكون ان فى مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق فى الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق فى الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين فى الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اى احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع *

---

* قوله * وان اراد اعتاقه يعنى ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك

* قوله * اوثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استبقاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفى ببدل الكتابة ام لا * قوله * اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد فى الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء فى قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هى باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال *قوله* الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلابد فى اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لحالها ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة * ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب * منها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر فى التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة فى مجرد الشرط والاستصحاب* ومنها ما دخل فيه الفاء فى كلام الشارع اما فى الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما فى الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم فى العقل متأخر فى الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية * ومنها ما دخل فيه الفاء فى لفظ الراوى مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفى الظهور * واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لولم يكن هو اونظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما فى قصة الاعرابى فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبى عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله دون الايماء على ما وقع فى المحصول * واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور فى اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله انها فى مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويغنى غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء اوبدونها قد يورد فى امثلة التصريح وقد يورد فى

فى امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف رحمه الله فى تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون فى ان بالفتح *

واعلم ان فى هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية فى بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتى لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لايمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصالا قياسا وكذا فى زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية فى واقعت امرأتى ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه فى المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهى ان تكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لايقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفى الجنس البعيد هنا *

قوله واعلم ان فى هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغى ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لايدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا فى كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء فى ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التى لايمكن بها القياس فجائز اتفاقا فى المنصوصة اى التى يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لايرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن *قوله* وثالثها المناسبة وهو كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع اودفع ضرر معتبر فى الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم فى بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها * وللمصنف رحمه الله فى تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلماتهم فى هذا المقام عسى ان تفوز فى اثنائه بالمرام فالمذكور فى كلام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لايصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا

بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار
عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود
الملايمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف
ملايما وبعد الملايمة لايجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي
رحمه الله فالملايمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير اوالاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز
حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم
بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين
الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف
عاصما للحقوق لاقاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ماجاء من
السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لاالنابية عنها فظهر من هذا ان معنى
الملايمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط
ملايمة اوتأثير اووجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور
فى اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة
الخمر بخلاف كونها مائعا فقذف بالزبد ويحفظ فى الدن وان من المناسب ملائما وغير ملايم
فخلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملايمة شرط زائد على
ذلك فلابد ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية
وظن المصنف رحمه الله ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم فالمراد الجنس
الذى هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون
اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفى كونه اخص من
المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم
حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم
ومجرد حفظ النفس قد لايكون مصلحة كما فى الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبر بها الشارع
ثم الجنس الذى اعتبره الشارع فى جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع
الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذى هو
اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اى اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب
والى اعتبار الشرع اقرب * قال الامدى فى الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية
وقريبة ومتوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة
ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه
المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف فى خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار
العموم فى العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالى
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب فى الصعود والنزول ثم قال ان من القياس

القياس موثرا يكون علته منصوصة اومجمعا عليها اواثرعين الوصف فی عين الحکم اوفی جنسه اوجنسه فی عين الحکم ومنه ملائما اثر جنس الوصف فی جنس الحکم کما سبق تحقيقه*وماذکره المصنف رحمه الله من المراد بالملائم کانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه فی عين الحکم موثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثرعين الوصف فی عين الحکم کما اثر جنس الوصف فی جنس الحکم والمذکور من کلام المحققين من شارحی اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذی لم يثبت اعتباره بنص اواجماع بل يترتب الحکم علی وفقه فقط ومع ذلک ثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فی جنس الحکم اوجنسه فی جنس الحکم وايضا الملائم هو المرسل الذی لم يعلم الغاوه بل علم اعتبار عينه فی جنس الحکم او جنسه فی عين الحکم اوجنسه فی جنس الحکم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لابنص ولا باجماع ولا بترتب الحکم علی وفقه * فان قلت کيف يتصور اعتبار العين فی الجنس اوالجنس فی العين اوالجنس فی الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنی الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف فی عين الحکم وعلی هذا الاشکال وبالجملة لا يوجد فی کلام الفريقين ما يوافق التفسير الذی ظنه المصنف رحمه الله *

والملائم کالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فی احدی الصورتين العجز وفی الاخری الطوف والعلتان وان اختلفتا لکنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحکم فی احدی الصورتين الولاية وفی الاخری الطهارة وهما مختلفتان لکنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحکم الذی يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فی اثبات حکم يندفع به الضرورة ای اعتبر الضرورة فی حق الرخص وکما يقال قليل النبيذ يحرم کقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الی کثيره والشرع اعتبر جنس هذا فی الخلوة مع الجماع وکذا حمل حد الشرب علی حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعی مقام المدعو اليه فی الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعی مقام المدعو اليه وقد قال علی کرم الله وجهه فی حد الشرب اذا شرب سکر واذا سکر هذی واذا هذی افتری وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملايمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا کانت موثرة فالملايمة کاهلية الشهادة والتأثير کالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهی ان يکون للحکم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه وعند البعض بمجرد کونه مخيلا ای يقع فی الخاطر ان هذا الوصف علة لذلک الحکم وهذا يسمی بالمصالح المرسلة ای الاوصاف التی تعرف عليتها بمجرد کونه مخيلا يسمی بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالی ای المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لايقبل اتفاقا وهو

الذى اعتبر الشرع جنسه الا بعد وهوكونه متضمنا لمصلحة فى اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالى رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعد

اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذلم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص فى استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمى الترس تكون قطعية لاظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون فى قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لايجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا تهلك الاجماعة مخصوصة وفى التترس لو تركنا الرمى لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى *

قوله والملائم كالصغر فى ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة فى جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة واعترض المصنف رحمه الله بانه يجب فى الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن تطهير المحتاج اليه والحكم الذى هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور * قوله * وعند بعض الشافعية يعنى ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اونص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة اخرى وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر اومتعسر والمصنف رحمه الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة يوجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور فى اصول الشافعية ان

ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره * ثم قالوا والمناسب ينقسم الى موءثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو الموءثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لايخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او اعتبار جنسه فى عين الحكم او اعتبار جنسه فى جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لابنص ولا باجماع ولابترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ماعلم الغاوءه والى مالم يعلم الغاوءه * والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم اوجنسه فى عين الحكم اوفى جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان غريبا اوعلم الغاوءه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالى رحمه الله بقبوله وشرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لاظنية وكلية لاجزئية اى مختصة بشخص ففتح القلعة ليس فى محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لايجوز الرمى لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لايجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر فى جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر فى عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر فى جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسب وفى ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هى نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاوءه كتعيين ايجاب الصوم فى الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له * قال الامام الغزالى رحمه الله من المصالح ماشهد الشرع باعتباره وهى اصل فى القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم فى كفارة الملك وهو باطل ومنها مالم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا فى محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل مايفوتها فهى مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب فى باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لايجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس * واما المصلحة الضرورية فلا بعد فى ان يوءدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما فى مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع اوظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يوءثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعانى عرفت لابدليل واحد بل بادلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين * وقال بعد ماقسم المناسب الى موءثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب اربعة اقسام ملائم يشهد له

اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لولم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لايلائم فهو في محل الاجتهاد وملايم لايشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد * قوله* لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملايمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك *

والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اوجنسه في نوعه اوجنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف *

قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رحمه الله اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي رحمه الله المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر ابو زيد الدبوسي رحمه الله القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكروا القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية* فالمصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ماسبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لامطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف

للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يتعسر فى الماهيات الحقيقة فضلا عن الاعتباريات * فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ فى الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما فى سقوط الزكوة عن الصبى بتأثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففى بعضها نظر لما سيأتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطوافى ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر *

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس الولاية ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب من اثنين ثم ما لايكون مركبا *

---

* قوله * وقد يتركب بعض الاربعة لاخفاء فى ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى اما الرباعى فواحد لا غير واما الثلاثى فاربعة لانه يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى وذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع فى النوع او فى الجنس او اعتبار الجنس فى النوع او فى الجنس واما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد ويتركب مع كل من الثلثة الباقية ويصير

اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار اونقول اعتبار النوع فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع اومع اعتبار النوع فى الجنس اومع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس اومع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس * فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا فى اعتبار الجنس واما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس اوعكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت المراد الاعتبارة صدا لا ضمنا حتى ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا الجنس الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء موثر فى الحرمة ثم السكر يؤثر فى وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد * ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمى بحسب المحل بحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس اى فى سقوط الاحتياج وفى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر فى النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم * والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لايؤثر فى التيمم من حيث هو التيمم * والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان فهذا تأثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثر النوع فى النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون فى الصلوة اوخارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير فى حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا* واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كابار الفلوات * والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع النوع فى الجنس كافطار المريض فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا فى الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لايوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر

فى مطلق الولاية ثم هو موئثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع النوع فى الجنس كخروج النجاسة فانه موئثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما فى اليد وهى الة التطهير موئثر فى وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل موئثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل فى القوى موئثر فى سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله * قوله * ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكروا القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه *

وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين

من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهى اعم من اولى الاربعة

مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع

الحكم وبينهما وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد

يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض

هو قياس ايضا و اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا

ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه اونوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا *

* قوله * وقد سمى البعض ذكر فى بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام الثلثة الباقية * قوله * ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل اولا يكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اونوعه وانما قلنا المراد انه لايخلو من ان يكون له اصل اولا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع فى الجنس واعتبار الجنس فى الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه اوجنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم اوجنسه فى جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراى بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لايكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم * وقال شمس الائمة رحمه الله الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لامحالة ولكن يستغنى عن ذكر لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لايخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره * قوله * واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير اوالمراد به انه لايقبل ما لم يكن ملائما * فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه فى جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لايعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف رحمه الله فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة وما يتركب منها *

وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لايلزم ان يوجد بدون التاثير *

وانما اعتبرنا التأثير لانه اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا نفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر فى التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره اى تأثير المتعين فى عدم التعيين فى الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب فلا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفى النفل فانه اذا نوى فى غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل فى غيره *

---

* قوله * وانما اعتبرنا التأثير فى العلة لوجب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فممنوع ولم لايكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوز تم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور * ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل

الطرد فمعناه ان يكون الوصف المناسب ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف رحمه الله اولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقرير التأثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس الطواف وهو الضرورة له اثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كن اكل الميتة فى المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة وفى قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما موءثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدى الرب الا ظاهرا واما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم خلقها الله تعالى فى ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفى قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى المسئلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب * قوله * وغيرها اى وكغير المذكورات من اقيسة النبى عليه السلام واقيسة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما قال النبى عليه السلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربة كذا او رده فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى موءثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعانى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعانى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى موءثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهر ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى اكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله عنه لا يتقى الله زيد بن ثابت رضى الله عنه يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية فى القرب * قوله * وعلى هذا الاصل وهو اعتبار

التأثير جزئيا فى اقيستنا فى المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا فى التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما فى المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها فى التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبىء عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر فى اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك فى الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض فى رمضان مؤثر فى اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية فى العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها فى ايجاب التعيين *

وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه اى على العلة فى القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فنسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين اى فى حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوض لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فى الحالين اى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على مامر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على الصوم

الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا *

* قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان * احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه * وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لا تنتفي الحكم بانتفاءه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول او القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح * والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم * ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط * قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علته وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي رحمه الله ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون فيه تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطىء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة

الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس *قوله* وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اى ترتبه عليه وجوداً ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص فى حالتى وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما فى الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص *قوله* لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لايصح عند من لايقول بمفهوم المخالفة اذ لايكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولايكون له حينئذ موجب لا نفيا ولااثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الاعند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب *

وقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه تعالى اما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التميز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولايشترط لها ايضا اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لايقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لايقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح فى العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح فى العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع والوصف يكون جزأ للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لايقدح فى كون الوصف جزأ للعلة ولايشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص فى الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا فى باب القياس وايضا هو غير مسلم فى آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره فى الخلف ذكر فى الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اى فى الماء يعنى فى ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختار فى التيمم

التصريح اى بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اى فى النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايتمارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم والغضب لايوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لايحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر فى المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لايحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلايكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له *

---

* قوله * فانه يحل القضاء وهو غضبان يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم فى حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية اوبالنصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا * قوله * والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلى او تلازم تعاكس اويكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما فى المتضايفين اوتأخر كما فى المعلول اوغيرهما كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا ياتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد تجرى مجرى المثل ان دوران الشىء مع الشىء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا يختلف بالاختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا فى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرر فتح لباب الجهل والتصرف فى الشرع * قوله * ولا يشترط لها ايضا زيادة

زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لايوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال فى تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لايدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة فى الصحة والفساد * قوله * وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لانسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الاية فلانا لانسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا بوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لايفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لايجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفى كل ركعة فلايتصور اداء الصلوة فلابد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر والطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة والتغليب او اعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه لايسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لاعلى ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان * فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلوة لاالحدث قلت هو مبنى على التقدير اى ولو سلم ان العلة

هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لانسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلى غضبا على مانقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لانسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع *

فصــــل لايجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لايجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيأ هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة الريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال وصفتها بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وككونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعي رحمه الله فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لايصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم ادر مامراده فان اراد ان القياس لايجرى في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد له فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول

يقول لايصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لايكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه *

قوله فصـــــل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعى رحمه الله فعندنا لايجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثانى اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله فى التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لايجوز لاثبات سبب اوصفته لانه اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى اوصفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالراى ولا لاثبات حكم اوصفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل فيتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب اوشرط او وصفهما اواثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة اوالشرط اوالحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص اوالاجماع جائز بالاتفاق * واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية اوالشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص اواجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها تجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل فى الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب اوالشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لاتختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لايتصور الا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فى انه لايثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم *قوله* وقولنا

الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ما سبق فى بحث دلالة النص * ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجرى فى الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل * وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف اوبغيره فالسبب واحد لاغير * واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام رحمه الله مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع فى الموجب فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة اواشارة اودلالة اواقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى فيه شبهته بحقيقته لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر كما فى بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كان العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت سببية الجنس بحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل * قوله * والحق فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شئ لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موءثرا او ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى الموءثر والملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هى هتك الحرمة وهو موجودة فى الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشئ للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك

ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة *

---

* فصـــــل* القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد*

قوله فصـــــل * في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالات فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون به ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء في يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة * واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك * وقيل تخصيص القياس بدليل

اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسئلة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ * وقال ابو الحسين البصري رحمه الله هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول * واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * واورد على هذا التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به اقوى * ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لايطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع * قوله * وذكروا له قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لاينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان * ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح *

وللقياس اى للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجع على اول هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجع على القسم الاول من القياس الجلي وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اى القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجع على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني

والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى فى الركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض مايصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا فى هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس والثانى بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفى الاستحسان لا لانهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاختلاف فى الوصف هنا يوجب الاختلاف فى الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وفى الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما فى المبيع فهذا قياس جلى يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه لانهما اختلفا فى الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة فى الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف فى الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه *

قوله فالاول يعنى أن سؤر سباع الطير من البازى والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن الضرر والاستخباث اوالاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع فى السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع اعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمى والمأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة *قوله* والثانى لما كان عدم تأدى المأمور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه امرا خفيا اشتبه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدى السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه فى توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة

الركوع مقام السجدة ذكرا لما بينهما من المناسبة اعنى اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلى سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لايتأدى به كالسجدة الصلاتية لاتتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلايتأدى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا* وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره* والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من السجود والركوع على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لايلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب الركوع عنه كما لاينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى فسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا *

واعلم انه لادليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلى ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لايرجح الاستحسان الا فى صورة واحدة وهى ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوى الاثر اما فى الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا اويعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لايرجح على القياس فى هذه الصور الثلث ويرجح فى صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخيران فالاول من الاستحسان اى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخيران اى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين

وبين اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادى النظر لكن اذا توئمل تبين

صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فى صورتين احدبهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادى النظر لكن اذا توئمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا

ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك اويعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا فى الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا اوكلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين فى الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا اوخفيا لانه لايمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لايقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لايقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند

التحقيق داخل فى هذا التفصيل ايضا لانه لايخلو اما ان يكون صحيح الظاهر اوفاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا توئمل حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر اوضعيفه لايخلو من احد هذه الاقسام قطعا *

قوله وبالتقسيم العقلى ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويى الاثر اوضعيفى الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا اوبالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفى الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففى الاول والثالث متيقن لا فى الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان فى جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثانى فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن اوفاسدهما اوصحيح الظاهر فاسد الباطن اوبالعكس وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان

خفيا بالاضافة اليه * ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان فى الاقسام الاربعة للقياس فالقياس الصحيح الظاهر و الباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان فى اخيرى القياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيرى الاستحسان فى اخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان فى الوجه الثانى من هذه الاربعة ورجحان القياس فى الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان فى قوة الاثر اوصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر اوبدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم * وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخر ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع فى ان تعارض قياس ضعيف اوصحيح الظاهر فقط اوفاسد الظاهر والباطن اوالظاهر فقط الاستحسان كذلك *قوله* بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا اوبلا مانع يوجد ذلك الحكم *قوله* وماذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى اورباعى اوخماسى وباعتبار آخر اسم اوفعل اوحرف وباعتبار آخر معرب اومبنى الى غير ذلك نعم لوصح ماذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا *

والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان فى الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اى انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن فى زعم المشترى وانما يحلف المشترى لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره فى المتن فيعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اى اذا اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يأتى بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتى فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا * *قوله*

قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلى سواء كان اثرا او اجماعا اوضرورة اوقياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول تعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثانى لايقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لايدعى شيئا حتى يكون البائع منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة يحتمل الفسخ وهو فى التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلايتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لايرد الأعلى ما ورد عليه العقد * فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى * قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لايوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين من قضية واحدة * قوله * والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وفى سائر الصور وقد ترك العمل به فى صورة الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم فى صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الالة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة فى شئ*

نصـــــل فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض

وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اى الجواب عنه يكون باربع

طرق الاول منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اى اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اى ملك بدل المغصوب بان يمنع فى المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفائتة والثانى منع معنى العلة فى صورة النقض اى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله اى لاجل انه تطهير حكمى غير معقول لا يسن فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اى التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فاجابوا فى الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفى الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت للبغى اورد الامام فخر الاسلام رحمه الله للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام رحمه الله فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه اذا اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فحينئذ لا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل فى اموال المسلمين العصمة وهى لا تندفع الا بعارض وليس فى المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد

وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لايصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة فى صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لايرتفع الابعارض كالعصمة هنا وليس فى المتنازع فيه الاعارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لايرفعه كما فى المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغى مثلا فاجاب بان الرافع شئ آخر فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة النقض شئ آخر ويمكن ان يتكلف فى ان تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت فى الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف فى مال الباغى بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغى هذا غاية التكلف ومع هذا لايوجد النقض فى هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف فى مال الباغى مع المنافاة فلا يكون نقضا فلا جل هذه الفسادات فى الامثلة الثلثه اورد مثالا آخر فى المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم اى فى صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لايوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لانسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا*

---

* قوله فصـــــل * فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات التى تورد عليها وفى دفع تلك الاعتراضات اى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلابد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال * قوله* فنوقض بالقليل يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكن القليل الذى

لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة ازوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لايتصور ظهور القليل الا بالخروج * قوله * وهو اى المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلايسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذهو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل *قوله* فاجابوا فى الاولين بالمانع وهو فى المستحاضة العذر ودفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى المبيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر لمانع اورد فخر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة *قوله* والضابط حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لانزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لايلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير* وحاصل التقرير الثانى وهو ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لايسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المقتول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف* فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض اى لانسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى وعدم المنافاة بين الشيئين لايوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف رحمه الله بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لايلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التأثير انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفى فى التمثيل الفرض والتقدير *قوله * فانه اى الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى الاستحاضة وسلسل البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما

كما فى الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما *

ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد فى صورة النقض مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فتجعل عدم المانع جزأ للعلة او شرطا لها لهم فى جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون الفساد لعلة وقد يكون لمانع كما فى العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور فى كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكنى عدلت عن هذه العبارة لما سيأتى مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر فى الرمى وكبيع الحر اومن تمامها كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه اومن ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط اومن تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية اومن لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس فى الاولين بل فى الثلث الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففى الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفى الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل فى المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان فى خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف فى فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار العيب يتمكن المشترى من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز *

* قوله * ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت

الا بنص او اجماع فلا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفا الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى * احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض * الثانى ان العلة فى القياس الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعنى بتخصيص العلة الا هذا * الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول * قوله * ذكر القائلون بتخصيص العلة فى هذا المقام اقسام المانع وهى ثلثة لكنهم لما اخذوا فى تعداد الموانع او ردوا فيها المانع من انعقاد العلية ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة فى اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء الانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما فى العلة او الحكم * وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود وهو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفى كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المزمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على

على التسامح و الا فالرمى علة للمضى و المضى للاصابة و الاصابة للجراحة و الجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح *

ولنا ان التخصيص فى الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة فى الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولاشك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وماثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتى مثاله *

* قوله * ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لايمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشىء يوجب اختصاص الملزوم به والالزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز * وعن الاحتجاج الثانى ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة القياس مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة * وثانيهما ان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة * ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا

تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة اوشطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفى فى العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية ملطقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما فى قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص *قوله* ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفى بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلى الذى لا يوجد الا فى ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزءه او شرطه كالخارج النجس فانه مع الحرج علة لانتفاء الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما فى المستحاضة *

ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اذا اثبت فى الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح فى الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا تعليم ينفع فى المناظرات وهو ان كل كلام يكون فى نفسه صحيحا اى يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا فى بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف ففى الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله فى العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل اى فى الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيه

هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفى الفرع مزاحمته اياه يعنى ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفى الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعى رحمه الله تعالى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين *

* قوله * ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح فى كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف فى الشىء ونقيضه * قوله * ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح فى العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما فى العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقله على معلول واحد بالشخص لانه يقتضى ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم فى العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضى اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب * قوله * ومنه الفرق وهو ان يتبين فى الاصل وصف له مدخل فى العلية لا يوجد فى الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد فى موقف الانكار فاذا ادعى علية شىء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع * قوله * لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال فى العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم فى الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفى الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له *

ومنه الممانعة فهى اما فى نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد

والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد

واما فى وجودها فى الاصل او فى الفرع كما مر واما فى شروط التعليل واوصاف العلة ككونها

موءثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه

لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجرى فى الحكم وفى علته والاولى تسمى

معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت فى الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندى مما ينفى ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانى يسمى معارضة فى المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هى الوصف الفلانى فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة فى المقدمة *

* قوله * ومنه الممانعة وهى منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الاصل او الفرع اولا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة * واختلف فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكلف اثبات ما لم يدعيه واجيب بانه لا بد فى الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيوءدى الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الحبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل اعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة * واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوءال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح

الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك *قوله* واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له * فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شىء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شىء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة * والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة وتجرى فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى علته بان يقيم دليلا على نفى شىء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانية المعارضة فى المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة فى الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شىء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين * فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض

للانكار قصدا * فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى الحكم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على مايستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى علية مااثبت المستدل علينه وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة اوقلب وليس كذلك والمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قاول بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا جهة له *

ثم شرع فى تقسيم المعارضة فى الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شىء عليه وهى معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا التعين قبل الشروع وفى القضاء بالشروع اى تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفى القضا انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله فى صلوة النفل عبادة لا تمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضى فيها كما فى الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم والاول اقوى من هذا اى القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اى المعترض جاء فى العكس بحكم اخر وفى القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء

بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذى فى الفرع غير الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف فى الصورتين ففى الوضوء بطريق شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة وهى خالصة اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير اوحكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف *

قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعنى زيادة تقييد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعى رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء * فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما لشمول العدم او لشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع * قوله * اعلم ان كل عبادة يعنى ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم اعنى فى عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقدير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر * قوله * والاول يعنى ان القلب اقوى من العكس بوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الاشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجيء الا بنقيض حكم المعلل الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المجمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو

نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الامن من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة * هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح المعلل للدلالة على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعنى المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان فى الفرع وثلثة فى الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهى القلب فاورده تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة فى المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثانى من قسمى العكس *

وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا فى صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتى لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هى ينتفى سائرها بالاجماع اى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثانى من المعارضة وكالتى نظير الوجه الثالث نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود

شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى لكن
يلزم من ثبوته من الثانى نفيه من الاول فاذا اثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى
المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة
حكما لا وصفا لانه اذا كان وصفا لايمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا
وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة يجب فى الثيب اكثر من ذلك
وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت
فرضا فى الاوليين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد
بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعنى جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم
هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا فى الاوليين لانه تكرر
فرضا فى الاخريين والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لايرد عليه هذا القلب ان لايذكر
على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما
نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف
الشافعى رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم
المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو
سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها
فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعى رحمه الله
فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى فى نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس
والمال والبكر والثيب فيها سواء اى لا نقول ان الولاية فى المال علة للولاية فى النفس بل
نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احديهما تثبت الاخرى لان حكم
المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة فى المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا
رجم الكفار والقراءة فى الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الشروع فى النفل
وفى الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعى رحمه الله هذا فى مسئلة الرجم
والقراءة اما فى مسئلة الرجم والجلد فلان الرجم والجلد ليسا بسواء فى انفسهما لان احدهما

قتل والاخر ضرب ولا فى شروطها حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما فى مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة ساقطة فى الشفع الثانى وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفى علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام على علية شئ آخر فان كانت قاصرة لايقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفى الحكم فى الجص لعدم العلة وهى لاتفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر الا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثيرا فى فساد الاخر *

---

* قوله * وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه * قوله * وكقولنا فى صغيرة يعنى مثال المعارضة الخالصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية لاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة * قوله * وهو اى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه * قوله * وهى قلب ايضا من باب قلبت الاناء اذا جعلت اعلاه اسفل لان العلة اصل وهو الاعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفى علية ما ادعاه المعلل عليته والا فهو ممانعة مع السند على ماصرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفى عليته لان معلول الشئ لايكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لايدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى * قوله * والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لاتورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكمين

بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخرة ليصح الاستدلال كما فى النذر والشروع وكالولاية فى النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة فى الاوليين والاخريين * فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لايضر اجيب بان المراد المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف فى الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف فى المال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها يتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج فى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج فى المال لكثرته فتساويا *قوله* فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلايجوز متفاضلا كالذهب والفضة فتعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعى رحمه الله لأن مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلايقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته فى محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره فى بطلان المعارضة باثبات علة متعدية على مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف فى غرض المعترض اعنى القدح فى علية وصف المعلل لايقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا * قوله * وان تعدى اى الشىء الاخر الذى ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فتعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هى احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما توجب نفى علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هى الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار علة ليتعدى الى الارز لكن لايمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا * فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولايصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض لمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد علية الاخر نظرا الى ذاتها لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما فى فساد الاخر لا ينافى فساد احدهما عند صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا

لانا نقول لا نعنى بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجع للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح *

* فصـــل * فى دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهى المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهى معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففى هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك فى الاصل بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اى فى مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا فى الاصل اى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما فى اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم وجوبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل فى الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته *

* قوله فصـــل * فى الاعتراضات التى تورد على القياسات التى لا يظهر تأثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح فى اشتراكهما فى الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة فى الطردية بل هى فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رحمه الله يوهم اختصاص القول بالموجب بالطردية حيث قال وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى

المعترض ان المعلل نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية * قوله * وهو اى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلتزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما بدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالخزف فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما فى مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون معينا بقصد الصائم اوبتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة * الثانى ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان * الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطلوبة وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما فى مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يخص القياس بل يعم الادلة * فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر فى القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة اونحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب * قوله * فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفى الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر كل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلابد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب * قوله * على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لايناسب المقام *

الثانى الممانعة وهى اما فى الوصف اى يمنع وجود الوصف الذى يدعى المعلل عليته فى الفرع

كقوله فى مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هى متعلقة بالفطر وكقوله فى بيع النفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف اوبالذات بحسب الاجزاء فهى جائزة لجواز الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اى المجازفة بحسب المعيار فتختص بما يدخل فيه اى فى المعيار واما فى الحكم عطف على قوله وهى اما فى الوصف كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساواة لانسلم امكانها فى الفرع وان ادعيتها غير متناهية لانسلم فى الصبرة فقوله كما فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة فى الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع وقوله لانسلم امكانها فى الفرع اشارة الى هذا او نمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل وقوله لا نسلم فى الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانسلم فى الاصل او قبله فلانسلم فى الفرع اى ان ادعيتم ان الصوم لايصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانسلم هذا فى القضاء وان ادعيتم ان الصوم لايصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانسلم هذا فى المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع فى المتنازع فيه لان الصوم متعين فى المتنازع بتعيين الشارع فلايكون صحة الصوم فى المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما فى نسبة الحكم الى الوصف كقوله فى الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة فى الاصل هذا اى لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هى عدم البعضية فان عدم البعضية لايوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله لايثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانسلم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى *

* قوله * الثانى الممانعة وهى منع ثبوت الوصف فى الاصل اوالفرع او منع ثبوت الحكم فى الاصل اوالفرع او منع صلاحية الوصف للحكم اومنع نسبة الحكم الى الوصف * فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون منعا للمدلول من غير

قدح فى الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذمن شرط القياس امكان ثبوت الحكم فى الفرع اما منع ثبوت الوصف فى الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما فى الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لايتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا اوفى الصفة اوفى الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها فى الفرع اعنى بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لاتدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف فى الفرع فى المثال الاول متعين وفى الثانى مبنى على احد التقادير *قوله* وان ادعيتها اى ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساوات فلانسلم ثبوت الحكم فى بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز * فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهى وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت فى الاصل هو احد نوعى الحرمة المطلقة اعنى المتناهى بالمساوات وهو غير ممكن فى الفرع *

الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته موءثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتى فى المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعى رحمه الله بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء كان بعد الدخول اوقبله ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعى رحمه الله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لايجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين فى الحال سواء كان قبل الدخول اوبعده ثم فى المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لايصلح قاطعا للنعمة والردة لاتصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية تقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد

على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شئ ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة وهى تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذى احاله فى فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو بل فى صيرورته قربة اى يحتاج الى النية فى صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغنى عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هى الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل *

قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة اذ الشئ لايترتب عليه النقيضان فلايمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لايصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق *قوله* ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما الظهور ان الشافعى رحمه الله لايقول بان علة بقاء النكاح هى الارتداد بل يقول ان الارتداد لايقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح فى الشرح بان الشافعى رحمه الله جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لايجعلها قاطعة للنكاح * وانت خبير بانه لاتعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافى لكن استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لايتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعى رحمه الله ذهب الى

انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية فى العبادة التى تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما فى الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف فى حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذى ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ فى روم التخفيف وبالعكس ولاخفاء فى ان المثالين المذكورين من النوع الاول *قوله* المطعوم شئ ذوخطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولاشك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضيق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ليس لكون الحاجة اليهما اكثر ففى ترتب اشتراط التقابض فى تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسر *قوله* الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى فى اشتراط النية فى الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما فى اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لايشترط فيه النية فلابد فى التفصى عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لايتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى اولم ينو *فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمى غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة فى اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه فى نفسه ملوث لايصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمى بمعنى انه ازالة النجاسة الحكمية حكم بها الشارع فى حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية فى رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول * ولما كان لهم فى اشتراط النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة عن العادة * اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل اليدين عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع فى انه محتاج الى النية فان الوضوء لايصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدى الرب * فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختيارى مسبوق بالقصد فلا يحصل الامتثال بالاغتسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم

القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لاتتوقف عليه لأن الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهى تحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذى ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام * وقال فى الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور فى المسجد * فان قيل فينبغى ان يشترط النية فى مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما فى غسله من الحرج الثانى ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة فى ازالة الحدث لما فيه حكم الاصل وافادة التطهير لما فى المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفى النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج * فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لايفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير منها بغسل بعض الاعضاء الذى هو اقل البدن خصوصا الذى هو غير ما يخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة فى ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم * اجيب بانا لانسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء فى الحدث الذى يعتاد تكرره ويتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التى هى بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا او بمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمنى والحيض فانه قليل الوقوع فلاحرج فى غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض *

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف فى المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل فى غير المعتاد كالمنى والحيض اى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض فى المعتاد دفعا للحرج وبقى غسل الاطراف الاربعة التى هى امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله فى التنقيح فهى غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لايصح قياس غير السبيلين على السبيلين فى هذا الحكم وقد ذكر فى الهداية ان مؤثرية

مؤثرية خروج النجاسة فى زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لايرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغى ان يقاس سائر المايعات على الماء فى تطهير الحدث كما قد قيس فى تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس فى الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس فى الحدث * واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام رحمة الله بكونه غير معقول ان العقل لايستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رحمه الله ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لايصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفى هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل *

قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلام فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية فى هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول * واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص* واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لايستقل بادراكه من غير ورود الشرع اذ لايعقل ان تنجس اليد اوالوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافات بين عدم استقلال العقل بدرك الشئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده * اما حل الاشكالين فالوجه فى الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك اويتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفى الثانى ان قياس المايعات على الماء فى رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لايوجد فى الحدث لانه امر مقدر لايتصور قلعه لاباعتبار انها مطهرة للمحل اى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء فى تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذى جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس فى اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدي الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذه يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء

معقول ولهذا لم يحتج الى النية * لايقال تطهير النجاسة الحكمية معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لايوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة * ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لايعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الذي لايعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولاخفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم * واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لاينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله بل لايبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لاسراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه بعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقات الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشارع * واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما يثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدي في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على

على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لايقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لايستقل بدركه وهذا لاينافى جواز القياس لانا نقول حينئذ لاينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر فى الاحتياج الى النية اوالاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا اومعقولا بمعنى ان لايدرك العقل معناه اى علته اويدرك لابمعنى ان لايستقل العقل بادراك الحكم اويستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء فى فساد ذلك *قوله* وفى هذا الفصل اى فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكور فى اصول فخر الاسلام رحمه الله لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل اى الزيادة على المقصود لالفائدة فان مقصود الاصولى ليس معرفة فروع الاحكام ويكفى فى توضيح المطلوب ايراد مثال اومثالين *

* فصـــــل * فى الانتقال اى الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلابد اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اولاثبات الحكم الاول اولاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول اوينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر فى هذه الاربعة لانه اما فى العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول اولاثبات حكمه وهو الثانى حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا واما فى الحكم فقط وهو الرابع ولابد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فتثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما فى قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثانى عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالى باى دليل كان لاعند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله تعالى ربى الذى يحيى ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله تعالى انا احيى واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التى لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق

يمنع الصرف الى الكفارة عندى فنقول الرق لم ينقص و نثبت هذا اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كانقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا فى الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التى اوردها تكون تامة فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شئ آخر وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه اوالى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل *

* قوله فصـــــل * فى الانتقال اى فى انتقال القايس فى قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة اوحكم فهو حشو فى القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لوكان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلابد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا فى القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة فى المناظرات اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثانى الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس * قوله * بعد انقطاعا فى عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرات وادابهم فى البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعى بمنزلة انتقال من بينة الى بينة اخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الثواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باى دليل كان وليس فى وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل فى معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا * قوله * واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هوفيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال كما فى قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة غب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال

قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب *

* فصــــــل * فى الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعى رحمه الله فى كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك فى بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء وفى العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لايدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لانسخ لشريعته وفى حيوته فقد مر جوابه فى النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لاعندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لايصح عنده فجعل براءة الذمة وهى الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لايصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشترى لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشترى فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاعنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولايدرى انه دخل ام لافالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفى كما ذكرنا فى شهادة النساء اى فى الممانعة فى دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد فى ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات مايدخل وما لايدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين *

* قوله فصــــــل * عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات

الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امركان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعى رحمه الله فى كل شئ اى كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اى تحققه بدليل شرعى ثم وقع الشك فى بقائه اى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم * اجيب بان معنى الدفع ان لايثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون * والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد * واجيب عن الاول بانا لانسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفى شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لانسخ لشريعته * فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه فى حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق فى بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه * وعن الثانى بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور الناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور الناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافى على ما هو قضية الاستصحاب وهذا مايقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لايصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لايدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لاندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمعارض يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لادليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس فى ذلك وكيف يحكم

يحكم بالشئ بدون دليل وانما الكلام فى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع هل هودليل على البقاء * قوله * والصلح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعى رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغى ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه * قوله * ومنها التعليل بالنفى كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد، وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد فى هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم اوتنافى فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم اومن انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم اومن ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام فى تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها *

* باب ـــــ المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فى محل واحد فى زمان واحد فان تساويا قوة اويكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا فى قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته فى حكم العدم بالنسبة الى المقابل *

قوله باب ـــــ المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة اوزيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم مايقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلابد من اشتراط

امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لابد منه فى تحقق التناقض * وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر فى باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلايكون الا بين الظنيين وفى قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين * والترجيح فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفى الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التى لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لايكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلابد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لايقوم به المماثلة ابتداء ولايدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا فى العادة قال الامام السرخسى رحمه الله لايسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لايقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله فى حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية *

والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب فى الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثانى ان يكون احدهما اقوى بوصفٍ هو تابع كما ان خبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففى القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فيأتى حكمه هنا وهو قوله فى المتن واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثانى والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثانى ففى الكتاب والسنة اى فى معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان فى الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى

وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن فى الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهى ورود دليلين يقتضى احدهما عدم مايقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب لشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان *

* قوله * والعمل بالاقوى يعنى اذا ادل دليل على ثبوت شئ والاخر على انتفائه فاما ان تساويا فى القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففى الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لامعارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبتنى عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين اوقياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بكثرة الادلة حتى لايترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين اوقراءتين اوسنتين قوليين او فعليين مختلفين اوآية وسنة فى قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لولم يصلح المتاخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهوليس من قبيل تعارض التساوى بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابى يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفى الكلام اشارة الى ان النسخ لايجرى بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لايقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعى من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعى وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابى بل هما فى الرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحرى كما فى القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابى ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابى مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القران واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن البشير ان النبى عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله

تعالى عنها انه عليه السلام صليها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات * وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت فى جانب آية وفى جانب ايتان او فى جانب حديث وفى الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة اوالحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة اوتقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام السرخسى رحمه الله تعالى * قوله * لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الأوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان فى التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم تكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك *

كما فى سؤر الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارضت الادلة فى حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين اوسنتين اوآية وسنة مشهورة *

---

* قوله * كما فى سؤر الحمار قيل الشك فى الطهارة لتعارض الاثار فى ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبى عليه السلام سئل ايتوضاء بماء افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع قال لا وروى عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق فى ظاهر الرواية اوثر النجاسة قياسا على اللبن فى اصح الروايتين وقيل الشك فى الطهورية لاختلاف الاخبار فى حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه فى اللحم يورث الاشتباه

فى السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة فى القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما فى الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره * وقد يقال لا خلاف فى المعنى لان الشك فى الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار فى الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضىء محدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضىء وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضروره امتناع الحكم ببقاء الطهورية فى الماء والحدث فى المتوضىء اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك فى الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولا بان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة * واشار ثانيا الى ان الشك فى الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام فى المبسوط ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كماء اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا *قوله* وهو اما بين آيتين او قراءتين يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوافى المورد و القطر فان القطر معطوف على سوا فى والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب * بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله يذهبن فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله اطبخوا لى جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن

الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبى عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم فى الوضوء مع ان فى الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففى ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين *

والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين اوبان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو فى الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله تعالى باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى الثانية ضد العقد اى فى الاية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو فى هذه الاية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فاللغو يكون شاملا للغموس فى هذه الاية فيقتضى هذه الاية عدم المؤاخذة فى الغموس والاية الاولى تقتضى المؤاخذة فى الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة فى كسب القلب فوقع التعارض فى الغموس وهذا ما قاله فى المتن فاللغو فى الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة فى الاولى فى الاخرة بدليل اقترانها بسبب القلب وفى الثانية فى الدنيا اى بالكفارة فقال فكفارته والشافعى رحمه الله يحمل المؤاخذة فى الاية الاولى على المؤاخذة فى الثانية اى فى الدنيا اى يحمل المؤاخذة فى الاية الاولى على المؤاخذة فى الاية الثانية وهى المؤاخذة فى الدنيا حتى اوجب الكفارة فى الغموس والعقد فى الثانية على كسب القلب الذى ذكر فى الاولى اى يحمل الشافعى رحمه الله العقد فى الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الاية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة فى الاية الاولى وهى المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل فى كل موضع على ما يليق به وتحمل المؤاخذة فى كل موضع على ما هو

اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو فى الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة فى الصورتين فى الاخرة لكن فى الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى فى المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة فى الدنيا وهى الكفارة هذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الايتين واحد وهو السهو اما فى الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الاية الثانية فلانه لايليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالى عن الفائدة الذى يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الاخرة هى دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة فى اليمين السهو وعلى المؤاخذة فى المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة فى الغموس *

---

* قوله * والمخلص يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ماثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما فى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لايكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لايتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التى يوجبها الاية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الاخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض * ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشىء بالشىء وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا * وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الاية مجاز لا محالة على

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر فى اللغة من العقد المصطلح فى الفقه فانه من مخترعات الفقهاء * الثانى ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك فى حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة * ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار * قوله * واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله فى دفع التعارض ان المراد باللغو فى الآيتين هو الخالى عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة فى الآخرة والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقودة ولا فى اللغو فالاية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابومنصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو فى الاية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها الا ثم ونفى المؤاخذة فى الاية الثانية عن اللغو واثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لامؤاخذة اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هى دار الاخرة * فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا والمختص بالاخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الاخرة اى اذا حصل الا ثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره الطعام عشرة مساكين الى آخره * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لايؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثانى مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس فى اللغو اوفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام فى الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها فى الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة فى اللغو ولكن لا يؤاخذكم بهما او باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث *

واما الثانى وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقله وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فلهذا ان كان دلالته كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة

كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشىء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما فى الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الا يراد المذكور بهذا التقرير فنقرر الدليل بهذا الطريق * اونقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شىء من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شىء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

---

* قوله * فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به اجيب بان تفعل قد يجىء بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفى شرح التأويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة

صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولايخفى ان فى الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعى رحمه الله ليس ابعد من ذلك * قوله * لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هى حكم شرعى ثبت بقوله تعالى خلق ما فى الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اعنى المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى ان كان قد ورد فى الزمان الماضى اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفى جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهوليس بلازم وبالجملة المعتبر فى النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص * قوله * عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك *

واعلم ان الشىء الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته فى الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وعند الاشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به اوليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج عن النقيضين * واجاب الامام فى المحصول عن هذا بان المباح هو الذى اعلم الشارع فاعله اودل على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف فى شئ لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشىء الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وفيه وهذا كلام حشو ولا خلاف فى هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر اواباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لانعلم ان الحكم حظر اواباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة ومع ذلك لاعقاب على فعله وتركه فعلم انه لاخلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما *

* قوله * واعلم ان الشئ الذى لايوجد له محرم ولامبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت مالايوجد له محرم ولامبيح قد يكون واجبا اومندوبا اومكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب اوالندب او الكراهة فكانه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لايقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب اوتركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لايوصف عندهم بشئ من الاحكام * اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقص * فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لاينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك لايدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر * فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولاقبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا

هو المختار عند المصنف رحمه الله * اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعد الحكم لا توقف والقول بانه سمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالعقل تكلف * وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهب الاشعرى بل هو ينافى مذهبه فى الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له * وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم * واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج فى فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف *

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان

احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفى يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لايعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا فى المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اى ان احتمل النفى ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر فى ذلك النفى فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن فى الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوى وراوى انه محرم عبدالله بن عباس رضى الله تعالى عنهما ولايعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفى الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى فالخلاف فى انه كان فى الاحرام او فى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزجها عبد ناف وهذا النفى مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفى الذى لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثانى ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفى لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفى الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى واما فى القياس عطف على قوله ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابى فيما يدرك بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابى والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى الاول اى فى تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما

تعالى عنها انه عليه السلام صليها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات* وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت فى جانب آية وفى جانب ايتان او فى جانب حديث وفى الاخر حديثان لا يترك الاية الواحدة اوالحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على الايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الاية بالسنة اوتقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لايجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام السرخسى رحمه الله تعالى * قوله * لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان فى التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم تكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك*

كما فى سؤر الحمار عند تعارض الاثار روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارضت الادلة فى حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين اوسنتين او آية وسنة مشهورة *

---

* قوله * كما فى سؤر الحمار قيل الشك فى الطهارة لتعارض الاثار فى ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبى عليه السلام سئل ايتوضا بماء افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع قال لا وروى عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق فى ظاهر الرواية اوثر النجاسة قياسا على اللبن فى اصح الروايتين وقيل الشك فى الطهورية لاختلاف الاخبار فى حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه فى اللحم يورث الاشتباه

فى السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة فى القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضنا لكان دليل التحريم راجحا كما فى الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره * وقد يقال لا خلاف فى المعنى لان الشك فى الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار فى الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية فى الماء والحدث فى المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك فى الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولا بان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة * واشار ثانيا الى ان الشك فى الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام فى المبسوط ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كماء اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا *قوله* وهو اما بين آيتين اوقراءتين يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوافى المور و القطر فان القطر معطوف على سوا فى والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب *الى آل بسطام بن قيس فخاطب* بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله يذهبن فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله اطبخوا لى جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن

الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبى عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم فى الوضوء مع ان فى الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلق عنه تخفيفا ففى ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين *

والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى

بين المدعيين اوبان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم

ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فكفارته الاية اللغو فى الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب

حيث قال لا يؤاخذكم الله تعالى باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى

الثانية ضد العقد اى فى الاية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم

ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون

له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو فى هذه الاية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فاللغو يكون شاملا للغموس فى هذه الاية فيقتضى هذه الاية عدم المؤاخذة فى الغموس والاية الاولى تقتضى المؤاخذة فى الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة فى كسب القلب فوقع

التعارض فى الغموس وهذا ما قاله فى المتن فاللغو فى الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو

عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع

التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة فى الاولى فى الاخرة بدليل اقترانها بسبب القلب

وفى الثانية فى الدنيا اى بالكفارة فقال فكفارته والشافعى رحمه الله يحمل المؤاخذة فى الاية

الاولى على المؤاخذة فى الثانية اى فى الدنيا اى يحمل المؤاخذة فى الاية الاولى على المؤاخذة

فى الاية الثانية وهى المؤاخذة فى الدنيا حتى اوجب الكفارة فى الغموس والعقد فى الثانية

على كسب القلب الذى ذكر فى الاولى اى يحمل الشافعى رحمه الله العقد فى الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الاية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة فى الاية الاولى وهى المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل فى كل موضع على ما يليق به وتحمل المؤاخذة فى كل موضع على ما هو

اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو فى الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة فى الصورتين فى الآخرة لكن فى الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى فى المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة فى الدنيا وهى الكفارة هذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الايتين واحد وهو السهو اما فى الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الاية الثانية فلانه لايليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالى عن الفائدة الذى يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الاخرة هى دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة فى اليمين السهو وعلى المؤاخذة فى المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة فى الغموس *

* قوله * والمخلص يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ماثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما فى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لايكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لايتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التى يوجبها الاية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الاخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض * ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشىء بالشىء وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا * وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الاية مجاز لا محالة على

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء * الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة * ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلاتكرار * قوله * واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابومنصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الا ثم ونفى المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لامؤاخذة اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي دار الاخرة * فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالاخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الا ثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لايؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو اوفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن لا يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث *

واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقله وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فلهذا ان كان دلالته كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة

كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقاؤه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ
اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشىء قبل ورود ما
يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما فى الارض
قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان
واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الا يراد المذكور بهذا التقرير فتقرر
الدليل بهذا الطريق * اونقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم
وقد قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شىء من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس
فى زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع فى ذلك
الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شىء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

* قوله * فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من
قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم
رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان
المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم
ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى
فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود
الحل به اجيب بان تفعل قد يجىء بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه
فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفى شرح التأويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر فى اللغة من العقد المصطلح فى الفقه فانه من مخترعات الفقهاء * الثانى ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك فى حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة* ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار *قوله* واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله فى دفع التعارض ان المراد باللغو فى الايتين هو الخالى عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة فى الاخرة والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقودة ولا فى اللغو فالاية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو فى الاية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها الا ثم ونفى المؤاخذة فى الاية الثانية عن اللغو واثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لامؤاخذة اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هى دار الاخرة* فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا والمختص بالاخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الاخرة اى اذا حصل الا ثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره الطعام عشرة مساكين الى آخره * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لايؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثانى مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس فى اللغو اوفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام فى الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها فى الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة فى اللغو ولكن لا يؤاخذكم بهما او باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث *

واما الثانى وهو المخلص من قبل المحـ [illegible] المحل كقوله تعالى ولاتقر [illegible]
حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فـ [illegible] طهر قبل الاغتسال وبالـ [illegible]
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا الـ [illegible] على اقله وانما لم يحـ [illegible]
العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حـ [illegible] تمال العود واذا طهر [illegible]
منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الـ [illegible] اكد الطهارة واما [illegible]
اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كا [illegible] الثانى ناسخا [illegible]
فلذا ان كان دلالته كنصين احدهما محرم [illegible] خا لان قبل [illegible]

كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ
اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشىء قبل ورود ما
يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما فى الارض
قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران
واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فتقرر
الدليل بهذا الطريق * اونقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم
وقد قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شىء من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس
فى زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع فى ذلك
الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شىء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

* قوله * فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من
قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم
رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان
المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم
ورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى
زلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود
يه اجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه
ة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
ضأن اى صرن اهلا للصلوة وفى شرح التأويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة

صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولايخفى ان فى الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك * قوله * لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هى حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق ما فى الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اعنى المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى ان كان قد ورد فى الزمان الماضى اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفى جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لايرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهوليس بلازم وبالجملة المعتبر فى النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص * قوله * عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك *

واعلم ان الشيء الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته فى الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وعند الاشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به اوليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج عن النقيضين * واجاب الامام فى المحصول عن هذا بان المباح هو الذى اعلم الشارع فاعله اودل على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف فى شئ لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وفيه وهذا كلام حشو ولا خلاف فى هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر اواباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لانعلم ان الحكم حظر اواباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر اوالاباحة ومع ذلك لاعقاب على فعله وتركه فعلم انه لاخلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر اوالاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما *

* قوله * واعلم ان الشئ الذى لايوجد له محرم ولامبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت مالايوجد له محرم ولامبيح قد يكون واجبا اومندوبا اومكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب اوالندب او الكراهة فكانه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انماهى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لايقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب اوتركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لايوصف عندهم بشئ من الاحكام * اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقص * فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لاينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك لايدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر * فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا

هو المختار عند المصنف رحمه الله * اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالعقل تكلف * وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهب الأشعرى بل هو ينافى مذهبه فى الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له * وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا اودلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم * واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العمل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج فى فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشىء الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف *

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان

احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوى وراوى انه محرم عبد الله بن عباس رضى الله تعالى عنهما ولا يعد له يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذى لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثانى ناف لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابى فيما يدرك بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابى والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اى في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما

فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اى فى القياسين ليس اى التعارض لجهل محض لانه اى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما ياتى فكل واحد دليل له فى حق العمل *

* قوله * ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة * قوله * فالمثبت اولى اذ لو جعل النافى اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل بجعل الجرح اولى ولان المثبت موءسس والنافى موءكد والتاسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتاج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر فى باب الرواية يتفرع الشهادة على النفى بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين * قوله * واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى * قوله * واما فى القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم * قوله * بعد شهادة قلبه اى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى حق اصابة الحق ولقلب الموءمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه *قوله* فكل واحد يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ *

* فصـــــل * ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوى وبكونه معروفا بالرواية

والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس فى النوع وهذا

اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس فى الجنس ثم الجنس القريب فى الجنس القريب
اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها
اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذى ذكروا
فى ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اى قوة التأثير كامر فى القياس والاستحسان
وكما فى مسئلة طول الحرة فان الشافعى رحمه الله يقول يرق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز
كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اى قياسنا اقوى تأثيرا من قياس
الشافعى رحمه الله اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع *

قوله فصـــــل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح فى النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول اومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثانى يقع فى الراوى كالترجيح بفقه الراوى وفى الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ماثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله اوفرعه اوعلته اوامر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب * وقد اشار المصنف رحمه الله ههنا الى بعض مايقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم فى الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لايخفى ان الراجح تأثير العين ثم فى النوع ثم الجنس ثم القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شأن العلة فيرجح تاثير جنس العلة فى نوع الحكم على تاثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند التركيب مايتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين اومساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب والجنس القريب فى النوع وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه فى جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل فى المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات

على الحكم وكثرة الاصول والعكس *قوله* كما مر فى القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا *قوله* وكما فى مسئلة طول الحرة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعى رحمه الله قياسا على الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشى العنت اى الوقوع فى الزنا فانه لاغنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغى ان يكون اثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغى ان يكون اثره فى المنع والتضييق فاتساع الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخبيث مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم *

وتضييع المال بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى

فی استحقاق النعم التی تختص بالانسان فطرف الرجال یقبل العدد بان تحل للحر اربع وللعبد ثنتان لاطرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة علی الحرة لا مؤخرة فاما فی المقارنة فقد غلبت الحرمة کما فی الطلاق والقرء ای لما کان الرق منصفا وطرف الرجال یقبل التنصیف بالعدد فی حل النکاح بان یحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا یقبل التنصیف بالعدد لان الحرة لا یحل لها الا زوج واحد ولا یمکن تنصیف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصیف بالاحوال بانها لو کانت متقدمة علی الحرة یصح نکاحها وان کانت متأخرة لا یصح وان کانت مقارنة لا یصح ایضا تغلیبا للحرمة کما فی الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان کل نکاح یصح للحرة فانه یصح للامة الکتابیة اذا لم یکن متأخرة عن الحرة اومقارنة لها فیصح للحر المسلم نکاح الامة الکتابیة اذا لم یکن علی الحرة وقوله کما فی الطلاق فیه نظر فان کون طلاق الامة اثنین لیس تغلیب الحرمة بل تغلیب الحل لان الزوج اذا کان مالکا للطلقتین علیها فان الحل یکون اکثر مما کان مالکا للطلقة الواحدة ثم عطف علی قوله وکما فی نکاح الامة الکتابیة قوله وکما فی مسح الرأس ان المسح فی التخفیف اقوی اثرا من الرکن فی التثلیث والثانی قوة ثباته علی الحکم والمراد منه کثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فی هذا الحکم کالمسح فی التخفیف فی کل تطهیر غیر معقول کالتیمم ومسح الخف والجبیرة والجورب بخلاف الرکن فان الرکنیة لا توجب التکرار کما فی ارکان الصلوة بل الاکمال ونحن نقول به ای بالاکمال وهو الاستیعاب وکقولنا فی صوم رمضان انه متعین فلا یجب التعیین وهذا الوصف اعتبره الشارع فی الودایع والمغصوب ورد المبیع بیعا فاسدا والایمان ونحوها فان رد الودیعة والمغصوب متعین علیه فلا یجب ان یعین ان هذا الرد رد الودیعة او المغصوب وکذا لا یجب التعیین فی رد المبیع بیعا فاسدا وکذا فی الایمان ان البر واجب علیه متعینا فلا یجب علیه التعیین انه فعله لاجل البر وکنافع الغصب فانه یقول ما یضمن بالعقد یضمن بالاتلاف تحقیقا للجبر بالمثل تقریبا وان کان فیه فضل فهو علی المتعدی ای ان کان المثل التقریبی وهو الضمان مماثلا فی الحقیقة لتلک المنافع فهو المطلوب وان لم یکن مماثلا فی الحقیقة یکون المثل التقریبی افضل من تلک المنافع لان الاعیان الباقیة خیر من الاعراض غیر الباقیة وهذا الفضل علی المتعدی اولی من اهدار حق المظلوم اللازم علی تقدیر عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل یعنی ان اوجبنا الضمان لا یلزم الا اهدار کون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان یلزم اهدار حق المغصوب منه فی المثل بالکلیة فی الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقیید بالمثل واجب فی کل باب کالاموال کلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز فی الجملة ای عدم ایجاب الضمان فی اتلاف المال المعصوم جائز فی الجملة کاتلاف العادل مال الباغی والحربی

مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم ويلزم منه اى من ايجاب الفضل على المتعدى نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لامثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما فى مسئلتنا فالتفاوت فى نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لايماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى

الشارع وذا لايجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا

اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل

فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان فى دار الجزاء فكان هذا تأخيرا

والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه فى المثل يفوت الى بدل يصل اليه فى دار الجزاء

فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير اولى وضمان العقد قد يثبت

بالتراضى مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة وهى قوله كالمسح فى التخفيف وكقولنا فى صوم رمضان وكنافع الغصب اوردناها الترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف فى الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلايسن تثليثه راجح على قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف واما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما فى سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين فى سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب فى غصب المنافع كما فى سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن فى المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله مايضمن بالعقد الخ لكثرة

اعتبار الشارع المماثلة فى جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث

كثرة الاصول وهو قريب من الثانى *

قوله وتضييع الماء اشارة الى وجهى ضعف فى قياس الشافعى رحمه الله الاول ان الارقاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ فى الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفى العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفى الارقاق مباشرة السبب على وجه لايفضى الى الهلاك قلنا فى التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لايوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن

عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو فى ارقاق الحر الثانى ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية اوام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لوكان قادرا على ان يشترى امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعى رحمه الله فكيف اذا كان سرية له اوام ولد *قوله* وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه لايجوز للمسلم عند الشافعى رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما فى نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثانى فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التى هى اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا اما الاول فلما سبق واما الثانى فلان اثر الرق انما هو فى التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لايستقيم فى المرأة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطىء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لاتطالبه بالوطىء ولا يستحق عليه شيئا *قوله* فاما فى المقارنة فقد غلب الحرمة فان قيل لاحاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لاتصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلابد من القول بالتغليب ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بتعيين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجىء لهذه المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض *قوله* وكما فى مسح الرأس يعنى على تقدير تسليم تأثير الركنية فى التثليث فتأثير المسح فى التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل اومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة *قوله* والايمان هو فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله بكسر الهمزة بمعنى لايشترط نية التعيين فى الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله وقع على الايمان بالفتح جمع يمين *قوله* ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية فى الحج *قوله* تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء فى جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت فى الحنطة

من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا *قوله* ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لأنه الذى يوجب الأحكام حقيقة ولاحاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع *قوله* والثالث الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف اونوعه كتأثير وصف المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية فى التثليث لأنه فى الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لاكثرة الرواة *قوله* وهو قريب من الثانى اى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد فى صورة كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الأصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسى رحمه الله ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصنف رحمه الله اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف اونوعه فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف اونوعه فى جنس الحكم اونوعه فاحدهما لايستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى *

والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لايسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولاينعكس اى لايصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا وكقولنا فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين لايشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لوقوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من الطعامين مال لوقوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فكل مال لوقوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لاينعكس لاشتراط قبض رأس مال

مال السلم فی غیر الربوی وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قو بل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ماليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر فى العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم *

قوله الرابع العكس معنى الاطراد فى العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا *قوله* مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم لئلا يلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا يتعين فى العقود فكان دينا بدين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع فى الصرف والسلم كبيع اناء من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغى ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفى عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق* فان قيل المبيع فى السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وهو ليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد اوشرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود فى النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط *

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى كما اذا تعارض جهتا الفساد والصحة فى صوم رمضان

لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لايصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا

هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة

ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لايتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلابد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعى رحمه الله يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار والترجيح بالكسرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته اوبحسب بعض اجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية*

---

* قوله * مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعد كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة *قوله* وذكروا له اى للترجيح بالوصف الذاتى امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه فى المغصوب من خياطة اوصياغة اوطبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم فى العصوبة لان رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة ماهو الاب ومثل هذا كثير فى باب الميراث*

فصل

فصـــــل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى رحمه الله فى ان الاخ المشترى لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية و ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجية وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف واحد موثر فى الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة فى الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا * مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا تعارض الادلة الكثيرة و القليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام فى التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضى الله عنه فى الاخير اى فى ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اى جهة الاخوة لام تابعة للاولى اى للاخوة لاب والحيز متحد اى حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة مالم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا فى ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع

من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لايحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لابالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لايغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان كل واحد دليل هو موءثر بنفسه بلامدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لابالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التى هى فى الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لابكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع *

قوله فصـــــل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها هنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثانى الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة فى باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لابصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او تقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز فى النص ولا خلاف فى عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولاالعام على الخاص بل عند الشافعى رحمه الله يقدم الخاص على العام * ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوى الوصفين فى التأثير او الملايمة وحينئذ لم لايجوز ترجيح احدهما بمايفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الاخر فلانزاع فى تقديم الموءثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لايخفى ان فى قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لاجزء له *قوله* لهما ان كل دليل يعنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير اذ تقوى الشئ انما يكون بصفة توجد فى ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوى وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانسلم انه لايحصل الدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن *قوله* خلافا لابن مسعود رضى الله عنه فى الاخير وهو ما اذا ترك ابنى عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رضى الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا فى قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لاتستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلاتصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقى بينهما بالعصوبة فيصح من اثنى

اثنى عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها يستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلايكون تبعا لها فلايصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تاكد بانضمام الام اليه بمنزلة وصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لايصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية *قوله* مالم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون الشهور احد قسمى المتواتر على رأى تعرض فى الشرح للمتواتر * وحاصل الكلام فى هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هى وصف واحد قوى الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما فى حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما فى المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح *

ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع فى قوله فلايرجح ومعناه انه اذا كان العلة فى احدهما مغايرة للعلة فى الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعى رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها واما اذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لايكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل مايصلح علة لايصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعى رحمه الله لايرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لايتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهى التى يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهى التى يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لامنها فلاينقسم عليها *

---

* قوله * ولا القياس بقياس آخر يعنى قياسا يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الاصل *قوله* وعلى هذا يعنى كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل مايصلح علة لايصلح مرجحا لانه لاستقلاله لاينضم الى الاخر ولايتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانيين

على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجنايات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى مسئلة الشفعة وهى دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا ليترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وثمراته كالثمرة للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك * والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت فى علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية فى المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد *

باب الاجتهاد شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا فى حادثة فالحكم عند الله تعالى فى حق كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس فى وسعهم وهذا كالاجتهاد فى القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان فى ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا صيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون حينئذ متعددا *

---

* قوله * باب الاجتهاد لما كان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام

الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى فبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى قطعى او فى الظن بحكم غير شرعى ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد ان يحوى اى ان يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعان والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولاخفاء فى ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر اوشهرة او احاد وفى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى والمسلم والبغوى والصغانى وغيرهم من ائمة الحديث * ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة رضى الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما هو فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالى رحمه الله *فان قلت لابد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده فى تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لايتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقى مثلا الاجتهاد فى حكم متعلق بالصلوة لايتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح *قوله* وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء ولا يجرى الاجتهاد فى القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد * وقد اختلفوا فى ذلك بناء على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثانى يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون

لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد اويكون وحينئذ اما ان لايدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي اوظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ماادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده * الثاني ان الحكم معين ولادليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب ام لا وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض * الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا * ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله * قوله * لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف مالا يطاق وهو باطل لمامر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهدين مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق * وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولايجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه * ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اى اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف مالا يطاق على تقدير عدم التعدد لايوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية * وفيه نظر لانه لايوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد * وفيه نظر اما اولا فلان التقدير ان لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلابد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ماادى اليه اجتهاده لاغير حتى لايجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا اخر * واما ثالثا فلانه

فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اى حق شاء لابد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاداء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لايكون الاعند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لايتصور * واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة فى الطلب والاجتهاد لتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكره فى التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوى الباذل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى طلب وعلى هذا لايرد الاعتراض *

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله تعالى وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة فى حادثة لايتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اى كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعى رحمه الله بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض فى ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد فى المضروب والنص الوارد فى الثياب واردين فى الحلى من حيث المعنى لايدلان على حقية مدلولى كل منهما اذ دلالتهما معنى لايزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلولى كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله اجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا فى المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث ولقوله عليه السلام فى اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الاية لو نزل بنا عذاب مانجا منه الاعمر رضى الله تعالى عنه هذا هو المنقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما

كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة *

* قوله * ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان عليه السلام الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا * والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنيفا وشافعيا رحمهم الله فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا * قوله * والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو

اتحد الحق لزم التكليف بما ليس فى الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لايجوزله التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هوحق عندالله تعالى اوخطاء والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفى فى المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع * قوله * يدل على مذهبنا وهوان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة * قوله * وهو وجه الله تعالى اى المقصود هى الجهة التى رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة *

وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابوحنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عندالله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هوحقه مستجمعا بشرائطه واركانه آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس فى وسعه اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية فسمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر واما قوله لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم فى الأسارى من قبل كان اما القتل اوالمن ورخص النبى عليه السلام بالفداء ايضا فلو لا الكتاب السابق باباحة الفداء وهوالرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء فى الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطى فى الاجتهاد لايعاقب الاان يكون طريق الصواب بينا *

قوله وعند البعض مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اى بالنظر الى الحكم فانه لايمتنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم فى مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلوكان خطاء من كل

وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة فى ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده فى تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما فى هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبى عليه السلام قد اوتى علما وحكما * قوله * وتنصيف الاجر اى تنصيف اجر المخطئ فى الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده فى الاجتهاد وامتثال الامر * قوله * واما قوله القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء فى قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لو لا كتاب من الله سبق اى لولا ما كتب فى اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنايم اوان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى اتباع الاجتهاد الخطاء الذى هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر فى الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به فى مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص للنبى عليه السلام فى الفداء ايضا فالمعنى لو لا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب فى ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء فى الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لو لا لانتفاء الشئ لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء فى الاجتهاد وانما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب * قوله * والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وانما قال المخطئ فى الاجتهاد لان المخطئ فى الاصول والعقايد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين *

القسم الثانى ● من الكتاب فى الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر فى

باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث فى ثلثة ابواب * باب * فى الحكم اعلم انى اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور فى كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لايكون حكما بتعلق شىء بشىء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك اوسبب ذلك اونحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشىء ركنا لشىء اوعلة او شرطا فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل فى جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب و الحرمة و امثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثانى كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة *

قوله القسم الثانى من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع فى مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فترتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا بواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول فى الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هى متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفى والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر * وذلك ان الحكم اماحكم بتعلق شىء بشىء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلابحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم * والثانى اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعى ففرض او بظنى فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لافيصير اربعة اقسام وان كان حكما بتعلق شىء بشىء فالمتعلق ان كان داخلا فى الشىء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف الشىء عليه فشرط والافعلامة * قوله * وهو اى الحاكم

هوالله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هوالله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك * فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفى الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقى كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ اوشرط له اوغير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة اوالمتعة اوالمنفعة وثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفى كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعى كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفى ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعى ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك * قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة فى الاصطلاح * فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر فى صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف رحمه الله الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق شىء بشىء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغى ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص اودلالة كالاجماع والقياس ففى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم فى الشرع *

والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا اوالاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوية وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروى لكنه غير معتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لواتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة ونحوه

اما الاول اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة

وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوية يسمى صحة

وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحيح ثم النفاذ هوترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه *

* قوله * والاول اى ما هوصفة فعل المكلف اما ان يعتبرفيه اى فى مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة اوالاخروية اى الحاصلة فى الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوى او اخروى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دايرا بين النفى والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداثها تفريغ الذمة واما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى لما سيجىء ذكره فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف لا غير * قوله * وفى المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شىء بشىء تعلقا زائدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لاشرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لايكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى

التصرف كبيع الميتة والدم اولانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبى والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا الاصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لايجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغى ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ *

واما الثانى اى ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اى غير مبنى على اعذار العباد اولا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلى فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اى مع منع الترك فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعى فالفعل فرض وبظنى واجب وبلامنعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اى ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلايكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد واما مؤولا فلا ويعاقب تاركهما اى تارك الفرض الواجب الا ان يعفو الله والشافعى رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد فى ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم ايضا اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده *

---

* قوله * فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة

ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه اوعلى دليله وفى اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك فى المباح استواؤهما فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك * فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب * فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطىء الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطىء فعل المكلف ولا منافات بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له * ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى اعنى الذى يبتنى على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلى * قوله * فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ماوجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصات الا ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه اوبتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى * قوله * والشافعى رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعى رحمه الله فى تفاوت مفهوم الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى اوظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض فى اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشىء مقدرا علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا يرى ان قولهم الفرض اى المفروض المقدر فى المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى فالواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى

فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو *

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبى عليه السلام عند الشافعى رحمه الله وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسیء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعى رحمه الله لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقى فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا *

---

* قوله * والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعى رحمه الله وكثير من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله على سنة النبى عليه السلام وعند جميع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبى عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبى عليه السلام ولا نزاع فى صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء فى ان المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع الى سنة النبى عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة * قوله والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا * وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة للنبى عليه السلام بخلاف النفل * قوله * وهو اى النفل

لايلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لولم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه وفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب بالمضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى * فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ما ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولاشك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه * الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب * لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لاصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور * فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لايثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلت الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة * فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونالها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء البطلان فيترجح على ماهو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى *

والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشىء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اى فى الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره ففى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى كله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمه فى المسند اليه وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا اريد به منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض*

* قوله * والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحوذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود اظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن * وذهب بعضهم الى انها حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشىء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشىء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد * وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا * ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله فى ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان

المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او على اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشا لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا اوعلى حذف المضاف كما فى قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر فى الاسرار الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل للفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك * قوله * وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وعن محمد رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى فرضا والا واجبا *

واما الثانى المراد بالثانى ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اي فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة اونفل لا غير

والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الاخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر *

---

* قوله * واما الثانى من قسمى ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها للمكروه رخصة لانه غير اصلى بل مبنى على اعذار العباد * فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلى ولا مجال

لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما مما يكون حكما اصليا انما هو فيما لايكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروى بمعنى انه يعتبر ذلك فى مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل فى عبارات القوم فى تفسيرها ففى اصول الشافعية الرخصة ماشرع من الاحكام لتعذره مع قيام المحرم لولا العذر لثبت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار فى حق المكلف لولاه لثبت الحرمة فى حقه فهو الرخصة فخرج الحكم بحل الشيء ابتداء اونسخا لتحريم اوتخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفى الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم * قوله * وهى اما فرض حصر العزيمة فى الفرض والواجب والسنة والنفل يعنى قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لوكان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل فى اصله وجوبا اوندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفية والتوسعة لا التضيق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذى هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون فى مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذى تعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذى يتعلق به الرخصة لامساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما اومكروها والراجح امافرض اوواجب اوسنة اونفل كذا ذكره المصنف رحمه الله * وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان العزيمة لوكانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اوندبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه * واما ثانيا فلانا لانسلم ان العزيمة لوكانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا اوندبا لجواز ان يكون اباحة كما فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانسلم ان الوجوب او الندب لايناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار اوندب افطار المريض عند بعض الاضرار * لا يقال العزيمة فى جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام فى حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفى كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام * والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان

العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها *

اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة و هو احق بكونه رخصة من الاخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلايل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير اوعلى الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخ حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر *

قوله اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه فى هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة فى الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة فى الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى اوبدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم فى الرخصة اعم من ان يكون فى جانب الفعل اوفى جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب فى قوله وهى فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان يكون ذلك فى طرف الفعل او فى طرف الترك ليشمل الحرام ولايكون بين الكلامين منافات نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة فى الفرض والواجب والحرام وهذا ينافى ماسبق من انها قديكون سنة اونفلا كما اذا كان الحكم الاصلى فى صلوة نفل اوسنة كونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اى حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم اوالرجحان وحينئذ لايرد الاشكال * فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شىء واحد اجيب بان معنى الاستباحة فى القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لايوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية

لايتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها *قوله* لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اى خروجه من البدن *قوله* حسبة اى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبى عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال ماتقول فى قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول فى محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما تقول فى قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له *قوله* وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لامعنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق العبد لايفوت الاصورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفى التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العبد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب اما لوكان مريضا اومسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات *

والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه

انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى واماههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولاصيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضى الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لايدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لوكان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رضى الله تعالى عنه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان *

قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعى رحمه الله وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مسلو للصوم فاعترضوا عليه بانه لايظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية *قوله* بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى صبره مستديم للعباد مستقيم على الطاعة فيوجر *قوله* من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من التحرك انما جعل مثلا لثقل تكليفهم لصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة توبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل اوخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحوذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لاحقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لاغير *قوله* فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لابل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل

الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة *قوله* كقول الراوى نهى النبى عليه السلام عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة * قوله * فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى ففى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والالباعه متساوية من غير وكس فى الثمن *قوله* وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ماذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ماحرم اى فصل لكم ماحرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان * لايقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لامن التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لاعدم الحرمة * فان قلت ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل بقاء المهجة اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات القوة القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقيم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن * قوله * روى عن عمر رضى الله تعالى عنه الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه مابا لنا نقصر الصلوة ولانخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه

كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع * وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضى الله تعالى عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف مافهمه * اجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لايدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف لماتقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخري مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الاية فان الغالب من احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيهم خيرا * وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على ان الاية فى قصر اجزاء الصلوة *

والتصديق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اى التصديق ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فهنا اولى اى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى ان يكون اسقاطا لايحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما * واما القسم الثانى * من الحكم وهو الحكم الذى يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر فالشئ المتعلق ان كان داخلا فى الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا فى القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب

والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع فى وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن لاينتفى بانتفائه ولكن ينقص *

قوله والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط لايحتمل الرد احترز بقوله ما لايحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين * قوله * ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لايرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال. ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة لمعنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان فى الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة فى التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو فى اداء الفرض * قوله * على ما ذكرنا فى باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فى الشيء الآخر لا الايجاد كما فى العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة فى مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور فى بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لامعنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذى يقوم به الحال كالجوهر للعرض *قوله* وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصى انا لانعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لاينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف

الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيهابالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قديكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان اوباعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لافى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهى داخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لايكون مؤمنا فان قلت تمثيله فى ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذى يكون اليد جزأ منه لاشك انه ينتفى بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لايموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهوغير مضر اذالتحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل منهما وقد يقال فى توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قديكون له زيادة تعلق واعتبار فى الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد اولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم *

واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهى مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هى مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر فى الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلايكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط فى آخر فصل مفهوم المخالفة *

قوله واما العلة قد سبق ان العلة هى الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا فى هذا المقام تقسيم مايطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلاثة امور هى اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة مايفهم من قولنا قتله بالرمى وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهوظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة فى الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح فى العلل الشرعية لا مثل الرمى والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلاواسطة لاتنافى ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمى مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعنى العلة اسما

ومعنى وحكما كلها اوبعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رحمه الله التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تشبه الاسباب والوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التى تشبه السبب داخلة فى الاقسام الاخر لامقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد فى اقسام العلة حكما فقط ونبه فى آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام رحمه الله ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل *قوله* فعندنا هى مقارنة لانزاع فى تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا فى مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما فى العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك فى ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابى بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز فى الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين اى ابى اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره فى مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء فى بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت فى حق غير الفسخ *قوله* كالمعلق بالشرط على ما ياتى فى اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه

لكنه ليس بموثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما *قوله* على ما ذكرنا فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لايجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو اكثر خطرا * فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة الى تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع *

ودلالة كونه علة لاسببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لولم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلايكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال فى رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة فى زمان التوقف للمشترى فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقى لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لايثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاحكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب *

قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك فى بيع الفضولى ويمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة *قوله* لان المنفعة معدومة فان قلت لم لايجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن *قوله* لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم

بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب و القبول حتى يملك المشترى المبيع بزوائده فكأنه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار * لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله فى الرمى من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لانا نقول لما ذكر فى جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمى لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء و الوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمى علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية اويكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهواء الحاصل بالرمى * ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لوقال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة * قوله * وكذا كل ايجاب اى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخى الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما فى الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجئ الغد من غير استناد الى زمان الايجاب * قوله * وكذا النصاب اى النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة و التأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى اقيم هو لان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اى الحكم متراخيا اليه اى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولوكان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لوكان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى

الحقيقى هو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل عن الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول* اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره *وانما قال شيئا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ماسبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجئ فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال * لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كون علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسايط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه الله فى هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه الى ماليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على مامر وغير المصنف رحمه الله هذا الكلام الى ماترى ظنا منه ان التراخى الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه المراد ان التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف * فان قلت قول المصنف رحمه الله فى الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يوجب حصوله بالمال نفى الملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الاخر *

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولولم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولوكان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لايجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولوكان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب

سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح

فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكي

ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكما وهما لايشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لاحكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك * وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لاتخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما قد توجد مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبه العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة

يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس *

* قوله * حتى يوجب صحة الاداء معنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام

تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء *قوله* وكذا مرض الموت يعنى ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحابات ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن يتوسط شهادة الشهود عند ابى حنيفة رحمه الله لكن اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا بالكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة فى جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المصنف رحمه الله الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب * قوله * واما ماله شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير كجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى رحمه الله سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم الجزء الاخير وذهب الامام فخر الاسلام رحمه الله الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه يورث شبهة الفضل اما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد *

واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن عند ابى حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة رحمه الله تعالى ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب

ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة
حتى يضمن مدعى القرابةولوكانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما
انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة
بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء
وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطىء
اى المس والنكاح يقومان مقام الوطىء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما فى الثلثة الاول
فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور اوباقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها
فى قوله ان احببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام
الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه
والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى ان
احببتنى وكما فى الاستبراء واما الاحتياط كما فى تحريم الدواعى فى المحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة
ان فى دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشىء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال
فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء
الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلى
بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما
لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولاحكما فالقسم الذى ذكرناه وهو ما له شبهة
العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة
حكما فقط كالداعى مثلا وان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى
وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما *

---

* قوله * واما معنى وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير فى العتق لان لكل منهما اثرا فى ايجاب الصلاة ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل وصفا له شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية فى كون الملك علة معنى

وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع فى عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى اثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة * وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسى رحمه الله وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب * قوله * حتى يصح نية الكفارة عند الشراء * فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التى هى الجزء الاول * قوله * ويضمن اى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبى شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتراه معا فعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لما مر سواء علم الاجنبى اولم يعلم وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له فى الشراء سواء علم القرابة اولم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى فى صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كان العلم حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا * قوله * حتى يضمن مدعى القرابة يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبى بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابى حنيفة رحمه الله ويختص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبى اولا ضمن القريب حصته لعدم الرضى واما اذا اورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس بصنعه * قوله * اوباقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشىء فى الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشىء فربما يكون متأخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخيرها وهو مقتصر على المجلس * قوله * والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال

ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه *قوله* واستحداث الملك يعنى ان المؤثر فى وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطىء ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه اوما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء وسقى الماء زرع الغير الا انه امر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطىء بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطىء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذى هو علة للاستبراء * وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطىء والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطىء البائع والملك ممكن من وطىء المشترى والاظهر ما فى التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الواطىء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطىء للثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة *قوله* كما فى تحريم الدواعى اى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطىء فى الحرمة حالتى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة *قوله* ولما جعلوا الجزء الاخير يعنى ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه فى الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلية وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثانى فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذا الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط *

واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطىء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم تكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان

تكون اى العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لايضاف الحكم اليه فلايضمن ولايشترك فى الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب اى لايضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبى اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبى قال لاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هى امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل اوالولى على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم و المحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته لاتكون ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم ومن دفع الى صبى سكينا ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبى وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبى قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع *

---

* قوله * واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشىء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اى ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى

فيه شبهة العلية * قوله * فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا موثر فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فان لم يوضع للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطئ الدابة بقوايمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم توثر فيه وانما هى طريق اليه والعلة ماتوسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اى موءدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى الموكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتاكد * والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما فى مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فى بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى * قوله * بخلاف ما اذا زوجها يعنى لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هى امة يضمن الوكيل او الولى للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبنى على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة * قوله * ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اى احداث العلم فى الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال فى ذلك * قوله * وصيد الحرم اى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجانى بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة * قوله * فوجابه من الوجى وهو الضرب باليد او السكين *

ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر ونحوان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله على كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اى لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين

للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رحمه الله هى اسباب فى معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق اولعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب *

* قوله * كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشىء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق اولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكالكفارة لليمين وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة على الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السبب الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجاز العدم الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشىء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع

اللغوى ايضا فخصوا باسم المجاز والعلاقة يؤل الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المال يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين *

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما فى الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل المراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التى يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التى يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا *

قوله ثم عندنا لهذا المجاز اى للمعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى مجاز محض وهذا الخلاف يظهر فى مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رحمه الله ثالثا * اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزويج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلابد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما فى ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصيب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء * واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله اوبغيره انما شرعت للبر اى تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلابد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق اونحوه كما ان اليمين بالله تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات ليكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع انه لا يقع هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكما لابد لحقيقة الشىء من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل

قلت لما فات ما لابد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لابد منه فى الابتداء ليتحقق بفوات البطلان وانما لايكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلاجهة للبطلان وفى الطريقة البرعزية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهى تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف رحمه الله من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب فى هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لاتنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسى وفخر الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لابان المعلق بالشرط تعليقات ذلك العقد * واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو انه لما اشترط فى التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال لتكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء فلا حاجة الى ذلك فى التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله من ان الشرط فيه اى فى هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لايثبت حيث لايثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما لايبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطيء وذلك فى الرجل وهو قائم لم يتجدد لان عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطيء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لايتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة *

واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر فسبب الوجوب

للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الآفاق والانفس موجودا دائما يصح

ايمان الصبى وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية

سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا *

قوله واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا فى آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرايع اى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا اودلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك فى العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام فى ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ماهو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ماذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على مامر فى فصل الامر *قوله* فسبب وجوب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فى ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع اووحدانيته اوغير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات* لا يقال لو كانت السبب هو الحدوث الزمانى على مافسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة على مايشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق

وفي انفسهم الآية الا ان الاستبدال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واثبتها دواما لان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان لازما لكل احد من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجج شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر *قوله* وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت *قوله* وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطني فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط *

وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط

لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه

فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر

فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة

الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب اشكال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لايجرى فى التضاعف وايضا وصف المؤنة اى فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط *

قوله وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسى رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك فى الايام والليالى جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا فى الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل فى وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لاغير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لايتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق فى بعض الشهر فقد مر بيانه فى باب الامر * قوله * وعن اما لانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل عن انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه اويكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهو باطل لان العبد لايملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكر فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لاوجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيمالك ما عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القربة *قوله* بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقى لايحتمل الاستعارة التى هى من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة *قوله* فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية

الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة *قوله* وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهايم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية *قوله* وللحج اى سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة *

وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض قوله وهو تبع حال من الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى *

قوله وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر فى السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ماهو بمنزلة الجزية ولا اخفاء فى ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعى رحمه الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض* وللطهارة

وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل
وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة *

قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصد اولم يقصد وليس الحدث سبب لان سبب الشىء مايفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر * قوله * وللحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر فى رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هى اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب فى اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت ويشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل اعنى البر لكنها قائمة فى حق الخلف والسبب فى الاصل والخلف واحد *

ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اى للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان مايترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون

بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لايدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة

---

*قوله * ولشرعية المعاملات يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل فى النظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات *قوله * وللاختصاصات قد سبق أن من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى اثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهى اما ان يتعلق بالامر الاخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار البدنية وهى العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل * قوله * واعلم انه لما كان المتعارف فى العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك فى بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لو هم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها *

واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التى انزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم العلية وهو شرط لايعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج

الزوج خير امرأته و اخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لاتصلح لضمان العتق لان العلة قضاء القاضي وانما لاتصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اى شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدى وعندهما لايضمنان لان القضاء لاينفذ فى الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه فى ان هناك شرط لا تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر فى غير ملكه *

قوله واما الشرط فهو على ماذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لاحكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثانى كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار فى انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا فى معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهى فى معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان فى معنى العلة وان كان مقارنا اومتراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر * قوله * وهو اى الشرط المحض اما حقيقى يتوقف عليه الشىء فى الواقع اوبحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح اوالاعند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق اوبدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط * قوله * وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلى وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدونه * قوله * فيضاف اى اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه

يشابه العلة فى توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان علي شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه اوباعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا فى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه * قوله * كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم فى الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب * قوله * فان قال لما شرط فى اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او رد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور فى اصول الامام السرخسى رحمه الله وابى اليسر فهو انهم لايضمنون شيئا وهو المنصوص فى الجامع الصغير ثم او رد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا توجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضى بعتق عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابى حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضى نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعى واجب العمل فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الابحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبنى على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هى يمين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذكور فى اصول فخر الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هى التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضى كانت علة الملك هى

هى الشرى دون القضاء * فما ذهب اليه المصنف رحمه الله من ان العلة هى قضاء القاضى بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح فى مسئلة رجوع الفريقين اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هى شهود التعليق وهى صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة فى مسئلة حل القيد هى قضاء القاضى دون تعليق الملك والتحقيق انه بان فى الصورتين ان العتق لم يكن متحققا فى الواقع وانما لزم بقضاء القاضى المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدى الى هلاك المال ففى صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرى اعنى وقوع المعلق عليه وفى مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود * وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك فى معنى الشهادة بالتخيير فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق فى الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة بل نثبت العتق بلا شئ اجيب بان العتق حكم يؤدى الى هلاك المال فلابد من الضمان والعتق بلا شئ بمنزلة الضمان على السيد فلابد من الاضافة *قوله* والمشى مباح يعنى ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة فى الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغى ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلابد فيما يضاف اليه من صفة التعدى ولا تعدى فى السبب اعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى ايضا متعديا كما اذا كان الحفر فى ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده ان المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما اذا كان فى ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن اصحاب الشافعى رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدى المشى *

بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب اصطبل اوقفص خلافا لمحمد رحمه الله له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما فى سيلان ماء الزق فان النفار طبيعى للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر فى اثبات الحكم فى قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولى

سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول فى الملك لا الثانى لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول *

قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه فى بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط * قوله * واما وضع الحجر يعنى ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل فى الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك *قوله* وهو اى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذ فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع *قوله* لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك *قوله* فان الحل بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان الشرط فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه فلا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وهنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلوة

والعقل فى التصرفات على ما سيجىء *قوله* له اى لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل فى الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغى ولابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر فى اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافى اعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى فى قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد * فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع فى صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعى فينبغى ان لا يضمن فى صورة شق الزق * قوله * واذا قال الولى فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه فى البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولى محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع فى البئر بغير تعمد منه * قوله * واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت باليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هى الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شىء واحد فى وجود الجزاء وفى احدهما يشترط الملك وكذا فى الاخر *

واما العلامة فقد ذكروا فى نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة ويمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقى لا الشرط الحقيقى كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقى متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقى فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل

والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج
في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذى
هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذى
هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذى يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا
لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع انه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة *

* قوله * واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق ليتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذى ذكره المصنف رحمه الله واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف على الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة ايصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذى في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذى هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض *

ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة
لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه
اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي

ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهو تصلح لذلك اى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم اى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اى لاتصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ماذكر من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لايثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابقة فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابى حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها فى حقه اى فى حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولاده بها يثبت ما كان تبعا لها لا عند ابى حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الافيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة و الثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعى رحمه الله الاصل فى المسلم العفة و القذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف

ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرع سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا فى ذلك القذف قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يحل الا ان يوجد المشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضى شهادة الرامى والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزانى وان تقادم العهد اى ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامى لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد *

قوله ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لاشرطا فى معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لاخفاء فى انه ليس شرطا فى معنى العلة اذ الشرط انما يكون فى معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة *قوله* فان قيل مبنى هذا السوءال على الرواية المذكورة فى الاسرار وهو ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور فى الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثانى الى المسلم فلا تقبل *قوله* وهنا لا تثبتها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة اوسبب اوشرط فى معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة *قوله* وهو تصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر

فى معنى ان مع الفعل *قوله* وهو ما ذكر اى اضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهوكونه مسلما فلايقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم *قوله* وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لاتقبل شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر اواقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علة معرفة *قوله* واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابى حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع فى ثبوت ثيابة الامة فى نفسها لا فى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشترى انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التقويم *قوله* بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فينبغى ان يقدم الجلد على العجز لاسيما ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند الشافعى رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فى الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا فى حق القذف لزم الغاء الشرط الثانى فى حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولاتقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه فى حقه علامة لا شرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف فى نفسه كبيرة فيكفى فى رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا * قوله * قلنا يعنى لا نسلم ان القذف فى نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان فى نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغى ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا ان لا يحل الاقدام

عليه وان كان صادقا الان يوجد الشهود فى البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس فى ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم اوغيبتهم اوامتناعهم عن الاداء وان كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لوكان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فى انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا فى حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابوحنيفة رحمه الله الى رأى القاضى فى كل عصر والاصح انه مقدر بشهر *

باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وماله وجود آخر شرعى فالاول بعد ان يكون متعلقا بحكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة

المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسى كالزنا والاكل ونحوه وما له وجود شرعى مع الوجود الحسى فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعى آخر اولم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا بحكم شرعى فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعى ومتعلق بحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة والوجود الشرعى بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا غير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اى ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اى الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله او حقوق العباد اوما اجتمعا فيه والاول غالب اوما اجتمعا فيه والثانى غالب اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله

التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل فى حقها اى الاقرار اصل فى حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره فى حق الدنيا ولايصح ردته لان الاداء دليل محض لاركن لازم وزوائد الايمان الاعمال*

*قوله * باب المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا اى من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية فى العبادات ثم مع وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا ومعنى الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجود الحد او اثرله كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخرى معتبرة فى الشرع فى ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقى اصله وان انتفى شىء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة فى الاصطلاح * قوله * ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لايتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى * قوله * اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء *قوله* وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا

به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس اوتعسره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسى والامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فيناط الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لا بتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزوائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد *

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار

الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يتبدا على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رحمه الله يضاعف لان فيه اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر اذ هى اى المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رحمه الله ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لاينافى العقوبة من كل وجه فينبغى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافى فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه مشروع فى الجملة وعند ابى حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلايصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لايؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلايكونون فى حكمهم وحق قائم بنفسه اى لايجب فى ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن *

* قوله * وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هى وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما كان فيها معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادة الخالصة فوجب فى مال الصبى والمجنون اعتبارا بجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح * قوله * ومؤنة فيها عقوبة لما كانت المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله تبقى على العشر لانه من مؤنة الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع

فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رحمه الله يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر * لايقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج * قوله * وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا ازمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة *

وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلايثبت في حق الصبي لانه لايوصف بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر يلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اي شهد ان مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم ميراثه لانه اي حرمان الارث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلاتجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لايجب الكفارات على الصبي لانه لايوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا في كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر عن القول وزور *

---

* قوله * وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي مباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لاميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا اوخطاء لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها

مورثه وهلك اوشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هوعن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط فى معنى السبب اى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطا فالجواب ان البالغ الخاطىء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم * قوله * لانها اى الكفارات عند الشافعى رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق فى التلف بين المباشرة والسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح فى حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان فى حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما فى القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما فى غيره فظاهر *قوله* وهى اى العبادة غالبة فى الكفارات لانها صوم او اعتاق اوصدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون فى جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فى كفارة الظهار غالبة واما الثانى فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر فى رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا فى رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل فى كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين اوثلثا فى مجلس واحد اومجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان فى الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور فى الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذى هو جناية محضة والعود الذى هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهى الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر فى الطريقة المعينة انه لا استحالة فى جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما فى سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفى باقى الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى

تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب
تحصيل ماتعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لايكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب
او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة *

وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطىء ولأن الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شانه اى مايكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة بشبهة قضاء القاضى فى المنفرد اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لايجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعافيه والاول غالب حد القذف *

* قوله * وكذا كفارة الفطر يعنى ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبة فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى الجناية الثانى الاجماع على ان الكفارة لاتجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه فى المضمضة فلولم يعتبر فى سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغى ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لايتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولايخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا * قوله * وهى اى الكفارة عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها يتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قربة وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام

ما او رده فخر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر من القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق * قوله * كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع بل لايتصور * قوله * فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر الان توسيط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر اوغروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل اما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار كمن قتل بسيفه اوشرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده اولفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا ورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضى برد شهادته خطاء لايخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضى به فقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولى وعند الشافعى رحمه الله تجب الكفارة لأن هذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطعى وجهل الغير لا يورث شبهة فى حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق فى هذا اليوم ما ينافى الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار فى ذلك اليوم لان السفر مبيح فى نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق *

وما اجتمعا فيه والثانى غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله عندنا وهذه

الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففى الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فى احكام الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اى لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا عدم

الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجزعن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروری اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال اى الشافعى رحمه الله عطف على قوله لم يجز فى اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولايتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولاضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولااحتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لاضرورى ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضىء كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضىء فلايجوز لان المتوضىء صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلايبنى صاحب الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الغموس *

قوله وما اجتمعا اى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لوقذف جماعة بكلمة اوكلمات متفرقة لايقام عليه الاحد واحد ولايجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف وينتصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففى شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى وجرى فيه الاعتياض بالمال *قوله* واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق مايجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستو فيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لايجب الا بالقتل *قوله* ثم تبعية اهل الدار اى بعد ماصار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الى احد الابوين اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب

فهوتبع لمن سباه فى الاسلام فلومات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبى نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشیٔ خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشیٔ اصلا من وجه وخلفا من وجه *قوله* لكنه اى التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهوقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى تأدية الفرائض به *وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لوكان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضیٔ فحكم التوضیٔ اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لوكان خلفا له فى حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناآن من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر فى الشرع وهو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناآن فى حكم العدم واعلم ان وجوب التحرى عند الشافعى رحمه الله انما هو اذا لم يوجد ماء آخر بيقين واما اذا وجد فالتحرى جائز فلهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث قيد جواز التحرى فى مسئلة الانائين بحالة السفر اى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعى رحمه الله مبنى على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا اوخلفا مطلقا ولا عجز له مع امكان التحرى ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغى وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع *قوله* ثم عندنا اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك *فان قيل لوكانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة فى الشیٔ لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة

المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء فان كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء غير مومى بالمومى وما ذكر ان زفر رحمه الله مع محمد في هذه المسئلة يوافق ماذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضيء ماء *قوله* وشرط الخلفية اى لابد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لامعنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان اوثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لايثبت الكفارة لعدم امكان البر على ماسبق تحقيق ذلك *

باب المحكوم عليه ولا بدله من اهليته للحكم وهى لاتثبت الابالعقل قالوا هونور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدىء المطلوب للقلب اى نور يحصل باشراق العقل الذى اخبر النبى عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلى وقوله طريق يبتداء به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد

والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شىء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ماخلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى اخبر النبى عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا

وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر فى الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر *

قوله بابـــ المحكوم عليه * وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبى والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد فى ذاته وفعله بمعنى انه لايكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات اونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب وينبسط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعانى المتفاوتة والمتقاربة* فاحتيج فى هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب فيدركه بتأمله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذى هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور* ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذى يوثر فى النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضافة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور فى انه بها يحصل الادراك يضئ اى يصير ذا ضوء به اى بذلك النور طريق يبتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدأ والضمير فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لابتأثير

النفس اوتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه واضافة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف رحمه الله تسامح *

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت فى المتن يسمى الاول العقل الهيولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدئ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلى بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هى بداية الادراك العقلى فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده الحافظة وهى خزانة الوهم ثم المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا ويسمى مخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس *

قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعانى فان قيل من شان القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هو قوة باعتبار ترتيب المبادى وتهيئ المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت التى بها يكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اى التى بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادى ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اى يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلا

مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عاميا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مترتبة للتأدى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة اومرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول اوكمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولاشك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا اومنفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات *قوله* فاعلم ان بداية دراك الحواس يعنى لما ذكر فى تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون لها نهاية لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير فى اليه عائدا الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمسة الظاهرة وهى اللمس اعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروايح والسمع وهو قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ

فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والأضواء ولاخفاء فى ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم فى الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ ومبادى عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافى مؤخره على ماذكره المصنف رحمه الله بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى التى لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة فى المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة فى الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة فى ذلك المحل توجب الآفة فى فعل تلك القوة ولفظ ثم فى كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى فى الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعانى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى أن محلها بعد محل الوهم *

فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة معلوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لامحالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهى لاتحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لوكانت عارفة لحركته ثم علم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود الفعل وعدمه يعرفان بالافعال *

قوله

* قوله* فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعانى واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا اومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقريب فى ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على مايشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لايليق بهذا الكتاب * ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وانه لايحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد فى العربية بل المراد ان العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لامجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى يهتدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام *قوله* ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود اذ لم يكن لاختيارنا اثر فى وجوده يسمى العلم به نظريا والافعمليا لابمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاول مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما شر وخير وبالعكس اما الاول فلان الشرور متلذذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير واما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولاضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم *

ثم لما كان العقل متفاوتا فى افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس

ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها فى مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها فى اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفادتها مغانم آثار فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم و العمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية

والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم

التجارب بتكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى

وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس

العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة فى باب الامر فالصبى العاقل وشاهق الجبل

مكلفات بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعرى يعذران فلم

يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبى والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن

ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه اى الشرع مبنى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور

لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء فى العقليات فان مبادى الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور فى مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيه *

---

* قوله * ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودية بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية

تعالى وصفاته واحكامه على ماهى عليه والجهل لايجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل *قوله * بلا عهدة اى لايلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان مافيه احتمال الضرر لايملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة *قوله* ولامباشرته لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله الحق انه لاضرر فى اثبات اصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده *قوله* الا القرض اى الاقراض اذ استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدله فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلبه مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا *

وما كان مترددا بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط رأى الولى لانه اى الصبى اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولى فيحصل بهذا اى بمباشرة الصبى برأى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى برأى الولى فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما من الولى اى بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح بما قلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا لانه اى الصبى فى الملك اصيل وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع

التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابى حنيفة رحمه الله بطريق انه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى الولى كمباشرته اى الولى فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لامن الولى ولا من الاجانب واما وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لايزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث حتى شرع فى حق الصبى فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان كانت ضررا كالطلاق *

* قوله * وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لايندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى * قوله * فانه اى الصبى اهل لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشتراها ويملك الاجرة اذا آجر عينا له * قوله * وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى * قوله * وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولى باشره بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبى ورأيه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشره بنفسه * قوله * واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك فى الحيوة فعلى هذا التقدير كان ينبغى ان يذكر عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول الثواب فى الاخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لايتم جواب المصنف رحمه الله لان غايته بيان التضرر فى الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية فى ذلك * بل طريق الجواب

الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهوانه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه * ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقدير الثانى بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل فى حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفى كونه ضررا محضا نظر *

فصــــــل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابى يوسف رحمه الله تعالى هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففى كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله بصلوة فيصير الصلوة ستا وفى الصوم بان يستغرق رمضان وفى الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وعند ابى يوسف رحمه الله اكثره كافى اى الجنون فى اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال لما قلنا فى الصبى فى اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته * ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض

مع انه حالة اصلية للانسان فى مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فنعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اى حالة لاتكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمله اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهى ان تكون من مبدا الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبى عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل فلا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما منافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه اولعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولايشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه فى الكفر وعدم الاهلية فى الرق *

قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغير او اشد تاثيرا فقدمت وهى احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا *قوله* لمنافاته اى لمنافات الجنون القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفى الاهلية فينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب * قوله * لكنهم قالوا الجنون اما ممتد اوغير ممتد وكل منهما اصلى بان يبلغ مجنونا اوطارى بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج فى ايجاب القضاء الثانى انه لا ينافى اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يورث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج فى

في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلى والطارى امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارى وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارى * وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلى يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم * قوله * ثم الامتداد في الصلوة يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا رحمه الله اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوات فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله لعدم تكرر جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رحمه الله في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتحقيقا في سقوط الواجب * قوله * وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى او الولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان رعاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى * قوله * واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى له ولى كتابى يعرض الاسلام على الولى

فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما فى الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطىء * قوله * ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا فلحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون * قوله * فانه اى المجنون يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لايعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولى * قوله * ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبى العاقل او استرق فانه لايستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه السلام فهب لى من لدنك وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك *

ومنها العته وهو اختلال فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبى مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه كما لايؤخر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبى والفرق انهما اى الجنون والعته غير مقدرين والصبا مقدر * ومنها النسيان وهو لاينافى الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا فى حقه اى فى حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا فى حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل فى الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل فى الصوم او بمجرد انه مركوز فى الانسان كما فى الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود * ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اى نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث *

---

* قوله * وحكمه اى حكم العته حكم الصبى وذلك لان الصبى فى اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفى الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله فى بيع مال الغير والشراء له وفى طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شىء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه

ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولى ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفى التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا * قوله * الا ان امراة المعتوة اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس على ما ينبغى لانه لا فرق بين المعتوه والصبى العاقل فى عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح فيصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع وغيره *قوله* ومنها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء والنسيان لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا فى حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما فى حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام *قوله* وهو اى النوم لما كان عجزا عن الادراكات اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن فى النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداء الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفى لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان قائما عن الصلوة *

وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب

لعدم الاختيار فاذا قرأ فى صلوته قائما لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة *ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبى عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى

البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه فى جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الاترى ان التنبيه والانتباه فى النوم فى غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبادات ويوجب الحدث فى كل حال اى سواء كان قائما او راكعا اوساجدا اومتكئيا اومستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا فى كل حال لا النوم و ايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا فى الصلوة يمنع البناء

وهو فى القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفى الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو

فى الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفى الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر

وجوده شهرا اوسنة *

---

* قوله * وابطل اى النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب *قوله* فاذا قرأ فى صلوته لا تصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر اى الاختيار وقيل على العكس ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم *قوله* ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسرى بسريانه فى الاعصاب السارية فى اعضاء الانسان فينتشر فى كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهى تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهى الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى المطلوب اوينقبض عن المنافى فمنها ما هى مبداء الحركة الى جلب النافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هى مبداء الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت فى القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطلل تلك القوى عن افعالها او اظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم فى ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده

عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد فى العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار فى الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطوء الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه اوبادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما فى الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان اوكثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع *

ومنها الرق وهو عجز حكمى شرع فى الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه فى البقاء امر حكمى به يصير من المرء عرضة للتملك فحينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذى هو ضده اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف فى حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا فى الرد الى الرق *

---

* قوله * ومنها الرق هو فى اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفى الشرع عجز حكمى بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم فى عدم النظر والتأمل فى آيات التوحيد جزاهم الله تعالى بجعله عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى * قوله * وهو اى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذى هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة

فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحوذلك لانها لا تقبل التجزى ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولاقائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين * قوله * وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزى العتق فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بمتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الاخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت فى الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف فى الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعايه ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شيء من المسكة فان قيل ففى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والماليه ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء بالعكس فان قيل فاى اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقائه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله الا فى الرد الى الرق *

والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى

من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لايقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لدفع الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقربها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابى حنيفة رحمه الله مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال وينافى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك اى اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما كان فى ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل فى حق الرجال اى يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق اى فى فصل الترجيح اى تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لاتقبله اى التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف *

---

* قوله * والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية و المملوكية بالمال لان لا تنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا اومكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بالطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك * قوله * ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح

الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة والمستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما فى البقاء ولهذا لايملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابى حنيفة رحمه الله يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح فى شىء منهما وعند ابى يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال لابى يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلايصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد فى سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابى حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع يصح لانه مالك دمه فيصح فى حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى فى حالة البقاء والمال فى حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المولى المال مالى وان صدقه يقطع فى الفصول كلها * قوله * وينافى يعنى ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافى كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والصحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبى عليه السلام الى التسع وجاز لها فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لايطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود فى يده فان لم يكن اولم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن فى ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذى اقر به المحجور والعقر الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم فى حق المولى لا فى حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولاشبهة فى حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت العقر فى حقه فلايستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى * قوله * وينصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهى ناقصة فى حق العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف حد القابل للتنصف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح فى حق النساء فتنصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لاتتنصف فلابد من التكامل احتياطا وكذا فى القسم يكون للامة نصف الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى رحمه الله فى تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك

للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق فى حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة* ثم لايخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شىء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل والمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت الماكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق فى حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التى هى نصف اثنى عشر*

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له على الكمال والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشىء هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهى مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فينصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه ينتقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب ان الاكمال فيما هو من باب الازدواج اى لوكانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق منصفا بشىء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا *

* قوله * ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافات الرق بكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجانى قيمته للمولى بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعى رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان فى الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعى رحمه الله جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه فى العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر فى ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابوحنيفة رحمه الله عليه جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمراة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لالنقصان فى مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يتمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل مايقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهما انه لاتبلغ قيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى فى العبد هو احد شقى مالكية المال فكان ينبغى ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على مابه خطر المحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ماذكرتم لزم ان لايجرى التنصيف فى شئ من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على مامر فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المرتب عليه لا فى حكم لايلايمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لاينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم

لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انمايكون باعتبار الزوجةوالامة لاتملك شيئامنها اصلا فضلا عن كمال المالكية *

وايضا لما ذكروا ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اى في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف هو نفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لابل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لابل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اى اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال فيكون مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اى اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لاتكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اى ليس مقصودا اصليا اى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اى العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اى المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها

يعتبر من الثلث لامن جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولوكان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لاينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا اذا مات الماذون الاول لاينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لايثبت له التصرف الافيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هوكالوكيل وهومعصوم الدم كالحر لانها اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد *

قوله وانما انتقص يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر اوزادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشرع فى صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر اوزيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله على ماذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله من ان الواجب ضمان النفس لكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وايضا المقصود فى الاتلاف فى العتق هو النفسية عادة لاالمالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هوالنفسية وكون الدية للمولى لاينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه *قوله* وهو اهل للتصرف يعنى ان الرق لاينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام او الخاص ولايقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لوكان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الالحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولاملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد

وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لايوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لولم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته فى الاخبار والديانات وشهاداته فى هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثانى فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لايجوز ان يشترى شيئا على ان الثمن فى ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا فى ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب فى الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا فى الذمة بمقابلة اليد كما فى عقد الكتابة ومثله فى النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما فى البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال ابوحنيفة رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى فى كسبه وهذا معنى ما ذكر فى الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف فى مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ماذكره المصنف رحمه الله من ان المأذون كالوكيل فى انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعنى ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفى بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف رحمه الله ان المأذون كالوكيل فى حال بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال فى حال بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال فى حال مرض المولى لانه فى حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل فى مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك اى ولان المولى خلف عن العبد فى ملك الرقبة جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعنى يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل فى حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه * قوله * وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اى القصاص

او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامرين فيساويه فى العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان معنى الضمان على العصمتين والمالية لاتخل بهما وقال الشافعى رحمه الله القصاص مبنى على المماثلة والمساواة ومنبئ عن الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على مامر *

والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ما قلنا فى الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافى الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا فى حقه اذ هو شريك فى الغنيمة ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا فى حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافى ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية فى جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اى لايجب على العبد ضمان ماليس بمال لان ضمان ماليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لايجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية فى جناية العبد خطاء لان الدية صلة فى حق الجانى كانه يهب ابتداء وعوض فى حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لاينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عائدا الى الاصل فان الارش اصل فى الباب حتى لايبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اى الارش اصل فى باب الجنايات خطاء لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لايمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لايجب الدفع عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع *

* قوله * والرق يوجب نقصانا فى الجهاد لانه ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك *قوله* وينافى الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لايصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس

من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزات فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى الملك المستحق كافى سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الغنيمة اعنى الرضخ فصح فى حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لايتجزى فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه اجيب بان المحجوب يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال اوقبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لاشركة له فى الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده * قوله * فلا يجب الدية فى جناية العبد يعنى اذا كانت خطاء واما فى العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة فى جانب المولى وعوضا فى جانب المتلف عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب فى ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح اومنافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لاتلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك اوالمنافع * قوله * الا ان يختار المولى الفداء فانه لايجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل فى الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق صاحبه عاد الى الاصل *

ومنها الحيض والنفاس وهما لايعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر * ومنها المرض وهو لا ينافى الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدرة الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب وفى اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر فلا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض فى قدر مايصان به حقهما فقط اى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح

بمهر المثل ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم فان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لايتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لاحق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لايحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اذ لايقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين والقياس فى الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك بتقصيرات ايام حيوته فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف على قوله بطلت فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى ان باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لايجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرماء حتى لايكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولايجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط فى حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لابصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولايمكن نقض الاعتاق لكن لاينفذ من حيث المعنى وهى المالية حتى يجب السعاية فى الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لايمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى فى اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته* *قوله*

* قوله * ومنها الحيض والنفاس جعلهما من احد العوارض لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لايسقطان اهلية الوجوب ولااهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لايستوعب الشهر والنفاس يندر فلم يسقط الاوجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت * *قول* ومنها المرض يعني غير ماسبق من الجنون والاغماء * قوله * مستندا الى اوله اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام *قوله * وما لايحتمله اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين اوعلى حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله *قوله* نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثانى تقييد بالقليل وهذا ما قاله فخر الاسلام رحمه الله لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار صيغته له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل *قوله* بان يبيع يعنى لوباع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لامعنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لاحجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لايخل بالثلثين *قوله* ولايجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لايوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لابالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لامن جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم *

ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اى العين هى المقصودة وان كان دينا لايبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اى الى الذمة

مال اوكفيل فلاتجوز الكفالة عن ميت الاعند وجود احدهما اى الكفالة لاتجوز الا ان يبقى

مال اوكفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح فى حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان

بعد موته لاماشرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح فى الثلث واما ما شرع له لحاجته

فيبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى

الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع

اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل فى هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة فى باب الكتابة وهو جواب سوءال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل مايحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل مالايحتاج اليه لايبقى لقيام الدليل على عدم بقائه و الضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاءوه اذا بقى مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لايبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من ابقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لاقصدا *

قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضدا للحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة اوزوال الحيوة ومعنى الخلق فى الاية التقدير والاحكام فى حق الموت اما دنياوية اواخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق الاثم اوغيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال اوالكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير اوللغير عليه من الحقوق المالية والمظالم اويستحقه من ثواب الاخرة بواسطة الطاعات اوعقاب بواسطة المعاصى وهذه جملة ما فصله فى الكتاب *قوله* وان كان دينا لايبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذالرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين فى توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال اوكفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومنهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابى حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولامطالبة فلاالتزام وعندهما تصح لان الموت لايبرىء الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها فى الاخرة اجماعا وفى الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لوتبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلايمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويوءيده ماروى ان النبى عليه السلام اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان اودينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال على او ابوقتادة رضى الله تعالى عنهما هما على يارسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة

الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له *قوله* حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كموّن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقى وانما يقوم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك ففى هذه الصور صاحب الحق احق بالعين *قوله* لحاجته اى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحريته اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكمى فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى *قوله* واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لابد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندا الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا *

ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز

بيع المدبر ويصير كام الولد فى استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد فى حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة فى حقه *

قوله ويثبت الارث اى ولانه يبقى ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه فى امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها *قوله* والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التى يبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا اوقال لعبده انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر فى الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلابد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار اومن الامور الكائنة بيقين كمجئ الغد مثلا ليس باستخلاف اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال ففى الصورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل فى ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال * قوله * دون سقوط التقوم اى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل فى الامة والتمتع تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب واعتاق احد الشريكين نصيبه منها * قوله * واما ما لا يصلح لحاجته اى حاجة الميت

الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت * فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهو استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب * قوله * حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافة لا اصالة *

واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي رحمه الله اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله هي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فتكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاعمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا اننا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث

لايعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال
قوله ما تولى الاية فيثبت عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله تقوم الخمر والضمان باتلافها
وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون
محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابى حنيفة رحمه الله ان وطئه فى هذا
النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم
مادام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت
الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ
فيكون فى ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى يصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل
الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع
التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب
اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب
الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى و اكلهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل
الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لاتكون صحيحة بل المراد
ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع
لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فارتكاب
المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان
يقال حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم
غير مذكورة فى كتب المجوس ولايمكن لنا الزامهم بما فى كتبنا فافترقا *

---

* قوله * واما العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب
كالسكر اوبالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى اما ان يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن
تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اى التى
يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب
وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه
فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو فى الغاية وجهل هو دونه وجهل
هو يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله
ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء
بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل * فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره
جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون

جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الادلة والتأمل فى الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفون كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول * قوله * ونحوها اى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير * قوله * فيحد قاذفه اى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله تجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلايكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولايفسخ اى نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان فى تأخيرها عنه * ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع ذلك لتغييره اسلوب فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لانه مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدنيون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك * قوله * واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا * قوله * فان ديانة الكافر يعنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لايكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق * قوله * بل المراد ان معتقدهم اى ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورود به شريعتهم او لم ترد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم فى دين المجوسى فانه وان كان باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة فى التورية فارتكابه فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا * فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على الشرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينه فلا يثبت باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع *

فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلاتوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى

مجوسى خلف بنتين احدهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما

وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون فى اثباتهما اى فى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبت الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما اذا تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس فى نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما فى مجوسى وتقريره ان فى ارث البنت التى هى زوجته ضرر بالوارث الاخر اى البنت التى ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله واما على قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع فى احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا فى شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان فى شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه فى ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا فى شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية فى ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراما ولاشك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لاتكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضى بالبعدى ما لم تحل القربى فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب

النفقة واما على الثانى وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف وشبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا فى حقهم والجواب اى جواب ابى حنيفة رحمه الله فى النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناؤها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغى فيضمن بالاتلاف مال العادل اونفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغى فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى لا يحرم الباغى الارث ان قتل عادلا لانه حق فى زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما فى غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن فى غاية التناقض *

* قوله * ولا كذلك من ليس فى نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسى خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس فى نكاح المتنا كحين يعنى البنت التى ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغى ان يؤخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها فى زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج فى العفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت المنكوحة * قوله * وغناؤها يعنى ان المال فى نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة * قوله * كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا فى الجنة بالابصار

وكونه خالقا للشرور والقبايح ويجوز الشفاعة لحبط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ماول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفى عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متأول بالقرآن اى متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام * قوله * وكجهل الباغى هو الخارج عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلايؤاخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان فى يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لايلتزمون ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لاتظهر فى حق الشارع ولايسقط حقوقه وان لم يكن منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغى لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع * قوله * ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل الباغى لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغى والقتل رجما وقصاصا وكذا لايحرم الباغى الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فى زعم الباغى بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق فى حق الاحكام لا فى حق الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة فى انقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح فى حق التوريث كما فى حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وان الان على الحق والا فيحرم اتفاقا * قوله * ولما كان الدار واحدة يعنى ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف ينبىء عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغى حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم فى دار الاسلام لكن لايضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما فى غصب غير المتقوم فان قيل لاتناقض بين الملك وضمان البدل كما فى المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء *

وكجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اى يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله

تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اوالسنة المشهورة كالتحليل بدون ا لوطئ على
مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص فى مسئلة القسامة فانه
ان وجد لوث اى علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى اوخطاء
وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود ان كان الدعوى فى العمد
وهو احد قولى الشافعي رحمه الله وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على
من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
رضى الله تعالى عنهم انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه متعلق باول البحث
وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضى فى هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا
للكتاب اوالسنة المشهورة اوالاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين
فى الجهل كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب اوالسنة المشهورة اوالاجماع
او فى موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة طهره ثم تذكر
انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله
فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة طهره وهذا
زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره
لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على
ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض
الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء
له ثم توضأ وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح
فى ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم
وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاوّل يجزيه فهو فى معنى
الناسى للفائتة فيجزيه الفرض الثانى لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد
بها هى الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص
لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص
فصار هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطر فاكل
عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة

اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص فى المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا فى النسب والعدة اى لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطىء بشبهة وكذا حربى اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اى لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى زنى حربى اسلم حيث يحد لان جهله فى حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام فى جميع الاديان او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة فى دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة فى درء الحد *

قوله وكجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون فى نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون فى اصول المذهب كما مر اوفى فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا اوللكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق فى هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لامحالة * فلابد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة اوبكونه متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله فى قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء فى الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهى عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التى هى الشهادة المحضة فى رجلين اورجل وامرأتين وهذا لاينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله فى احد قوليه فى مسئلة القسامة وهى ان يوجد قتيل لايدرى قاتله انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة ظهرت علامة يغلب بها على ظن القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولى بان يعين القاتل ويحلف الولى انه قتله عمدا فيقضى من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد فى خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث * فظهر ان كلام المصنف رحمه الله فى تقرير القولين ليس على ما ينبغى وانه لا جهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وهومشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام

ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقيها القرن الثانى بالقبول فصار مجمعا عليه * قوله * كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اوليهما مثال للجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال آخر لان فيها مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا * قوله * ولم يقض الظهر بناء اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع * قوله * واذا عفى احد الوليين واقتص الاخر بجهله بالعفو اوبان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم بوجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فى حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة فى درء الحد * قوله * اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع * قوله * ومن زنى بجارية امرأته اووالده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء اوحلال له فهذا شبهة اشتباه اعنى الشبهة فى الفعل وهى ان يظن ماليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض الزنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن تخلف الحكم منه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما شبهة جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد *

واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد فى ديارنا كما فى قصة اهل قبا فانهم اذا بلغوا تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يارسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ

الخطاب اليوم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر التبليغ فى ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء فى العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل اومأذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولوباع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجانى و الشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق اوبالخيار و البكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل و الحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفدا وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لوباع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لايبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لايبطل خيارها واذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لايكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذجهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور فى حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة فى حقها فبالجهل لاتعذر وفى حق الامة مخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى فى حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ و الامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة فى ان الامة تعذر بالجهل لاالبكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلى يصلح للدفع لاللالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لاسيما فى المسائل التى لايعرفها الاحذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثمه لاهنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر *

---

* قوله * واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له فى الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث فى دار الكفر لانه لابد من سماع الخطاب حقيقة اوتقديرا بشهرته فى محله *قوله* فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور فى التفاسير انها نزلت حين نزل اية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا * قوله * وقصة تحريم الخمر هى ان بعض الصحابة كانوا فى سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما

نزل تحريم الخمر والميسر قال ابوبكر رضى الله تعالى عنه يا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت * قوله * والبكر اى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب او الجد من الكفوء بمهر المثل او زوجها ولى غير الاب او الجد من غير الكفوء او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفوء بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد غير الكفوء اوبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح فى هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا * قوله * لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية * قوله * حتى يشترط القضاء ثمه اى فى فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا اى لا فى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لومات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولاسبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع فى حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاوءه ضمنا *

ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة اوالشعير اوالعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم اومثلث لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اى بالسكر من المثلث وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لا ينافى الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر فان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص

والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر و الصحو وزاد ابوحنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط *

* قوله * ومنها اى من العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة و القبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ماينفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحيله الى مثابة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها اومن المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذى الفى فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخ يحل شرب القليل منه فى ظاهر الرواية * قوله * حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه * قوله * فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وانت صاح اولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين الصيد اى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا يقيموا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها اوطائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فتجعل فى حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج * قوله * واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان

الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله اوبما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم فى حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده * قوله * لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لايستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى اوقذف فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما فى المباشرة فلانه معاين فلااثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره فى الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو * قوله * وزاد ابو حنيفة رحمه الله يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولايعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ الحد واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد *

ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقى ولا المجازى وهو ضد الجد وهو ان يُراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولايعتبر دلالته اى دلالة الهزل اى شرط الهزل ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اى كون الشرط وهو المواضعة فى نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر فى التصرفات كيف تنقسيم فيهما اى فى الاختيار والرضى وهى اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاآت فاما ان تحتمل النقض اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا فى اصل العقد اى تجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اى قال بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا

استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث جاز اى ان اجازاه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رحمه الله اى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما فى الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط فى الثلث اى عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرهما شىء اى لم يقع فى خاطريهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم يتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ اى الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شىء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شىء فعلى اصل ابى حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء *

---

* قوله * ومنها الهزل فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشىء ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصى كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلى والشرعى فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى باللفظ ودخل فى ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع * قوله * ولا يشترط كونه يعنى لا يجب ان تجرى المواضعة فى نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ودفع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد * قوله * ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشىء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشىء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر * قوله * وهى اى التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان للواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب

قدره اوجنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة اوعلى بناء العقد عليها اوعلى ان لا يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء اوعدم حصول شيء اويدعى احدهما البناء والاخرعدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن اليه * قوله * لعدم الرضى بالحكم اوقال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لاعدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء *قوله* فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقدر ابوحنيفة رحمه الله مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى *قوله* عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يثبتا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة * قوله * فعلى اصل ابى حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء فانه عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء* وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام فى الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام رحمه الله فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا اويختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر اوذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر اوذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر اوذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر اواعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية ولاخفاء فى ان تمسك ابى حنيفة رحمه الله بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيه فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا

على الاختلاف فى الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر *

واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله يعمل بظاهر العقد فى الكل والفرق له بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احدهما الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جدا فى اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا فى اصل العقد وانما الهزل فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل فى الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا فى المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة فى القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا والهزل باحد الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابى حنيفة رحمه الله تعالى ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله واما ان يحتمل النقض قوله *

* قوله * والفرق له بين البناء هنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة فى قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة فى نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى فى صورة المواضعة فى قدر الثمن والبناء ثمه اى فى صورة المواضعة فى نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل فى العقد كاحد الالفين فى صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا فى اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا فى الثمن الذى هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلابد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة فى الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد يثبت الثانى ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره فى تصحيح العقد فكان ذكره

والسكوت عنه سواء كما فى النكاح *قوله* والفرق لهما يعنى اذا وقعت المواضعة فى جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم سواء بنيا على المواضعة اواعرضا اولم يحضر شىء اما ابوحنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة فى جنس الثمن والمواضعة فى قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن فى الاولى دون الثانية لان البيع فى صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور فى العقد والمذكور فى العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة فى القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود فى الالفين *

واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح و الهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخى والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل فى الاصل فالعقد لازم وفى قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابى حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففى رواية محمد عن ابى حنيفة رحمهما الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اى بالثمن وفى رواية ابى يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفى جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففى رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل لان الاصل فى رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور فى المواضعة فى قدر المهر على ما ذكرنا وكذا فى المواضعة فى جنس المهر لكن فى المواضعة فى قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل فى المسمى وهو الالفان اما فى المواضعة فى الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفى رواية ابى يوسف رحمه الله تعالى المسمى وعندهما مهر المثل *

---

* قوله * واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفى الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاء فاما ان يحتمل النقض اولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اى النقض بمعنى انه

لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا اومقصودا * قوله * وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكم ضرورة عدم التراخي والرد فى هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والالاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار *قوله* وفى قدر البدل يعنى اذا وقعت المواضعة فى قدر المهر بان يذكر فى العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى فى العقد اعنى الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر فى النكاح المواضعة دون التسمية وفى البيع بالعكس ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركنى البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل * قوله * وعلى البناء يعنى ان وقعت المواضعة فى جنس البدل بان يذكرا فى العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لاسبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولا الى ثبوت المواضعة عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لايصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا فى الاعراض والبناء فاللازم عند ابى حنيفة رحمه الله فى روايه محمد رحمه الله عنه هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفى رواية ابى يوسف رحمه الله هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلايثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل *

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا فى الاصل اوالقدر او الجنس ففى الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا فى الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابى حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب اى ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط فى الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لايقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء

تشاء المرأة فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا فى البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا
اعلم ان المال فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يوثر فى هذه الامور فيثبت ثم
يجب المال ضمنا لاقصدا فلا يوثر الهزل فى وجوب المال وعند ابى حنيفة رحمه الله يتوقف
على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل
عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانها من جنس
ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون
طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار *

قوله ومنه اى ومما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل اوطلقها على الفين مع المواضعة على ان المال
الف اوطلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا فى العتق على مال
والصلح عن دم عمد ففى صورة الاتفاق على الاعراض اوعلى ان لم يحضرهما شئ او الاختلاف
فى الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابى حنيفة رحمه الله فلترجح العقد على
المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرانه انت طالق
ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت
المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الطلاق ولا
يجب المال حتى تشاء المرأة * فمسئلة الهزل فى الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع
بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين واما فى صورة
الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك * فان قلت
الهزل وان لم يوثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه موثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل
اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية فى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافى كونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى انه لايثبت الابالذكر فان قلت المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر
الهزل فيه قلت تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى
ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لاينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند
ابى حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لايفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولايقع فى الحال
بل يتوقف على اختيارها *قوله* واما تسليم الشفعة اى طلب الشفعة لايخ اما ان يكون طلب
مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير اوطلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد
ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الآن اوطلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم

الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس مايبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على الملك فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم *قوله* وكذا الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط *

واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الايرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اى ليس كفره بسبب ماهزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لايحتمل حكمه الرد والتراخى ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه *ومنها السفه وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لايشابه المجنون لكن تعتريه خفته اما فرحا اوغضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اى مذمومة وهو لاينافى الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله فى اول البلوغ لقوله تعالى ولاتؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لاينفك سن الجدية من مثله الا نادرا فيسقط المنع وهى خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة *

---

*قوله * واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرابان بينهما نكاحا اوبانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقربان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته اونفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لايصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق و العتاق ونحوهما مما لايحتمل الفسخ فانه لااثر فيه للهزل

للهزل على ما سبق *قوله* فيكون اى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الاية وفى هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم *قوله* ترجيحا لجانب الايمان يعنى ان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد *قوله * ومنها اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هى الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك * قوله* لان التبذير اصله مشروع التبذير تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال *قوله* واجمعوا على منع ماله يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى واضافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس مايقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ بالسن المجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا بمقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه المال مالم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الاخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعاله بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيجب والرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت ما لهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذاقة واحتيالا فى الوصول الى المقصود لكنه سفيه من جهة ان من لا يهلك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار *

واختلفوا فى السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لأن النظر واجب حقا له

لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه

وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لأجل النفع فاذا صارت

ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين فى ذمتهم مثل ان يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم فى بخارا وقصته انه دخل ذات يوم فى سوق النخاسين فعشق جارية بلغت فى الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان فى الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لايركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون فى ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها فى المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العوارى الى اهلها

فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقى المشترى وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على

ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بما يضر جاره عند ابى يوسف رحمه الله وعند ابى حنيفة

رحمه الله لايحجر لأن السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة

لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما فى صاحب الكبيرة وانما

يحسن اى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة

والأهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق

النظر اى عند ابى يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه

اليه نظر من الصبى والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لأن توفير النظر كان فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة ماله ويلحق فى هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون فى ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها لأن حاجته متقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى واذا لم يجب على المحجور عليه شئ لايسلم له ايضا شئ من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع * *قوله*

قوله دخل في سوق النخاسين لفظة في زائدة والمكابدة المقاسات والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اى فنون الحيل والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذى يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشترى ولما كان هذا مظنة الاعتراض بانه لاوجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من العليق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لايجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتميز والسفه لايوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع * واما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانا او سفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بانا لانسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لايجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله * قوله * ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به نظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة كالصبي حتى لايلزم ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع *

وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه

فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى له عند محمد ويحجر القاضى عند ابى يوسف رحمه الله واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ اموال التلجئة هى المواضعة المذكورة متصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لايصح تصرفه الامع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى فهذا ضرب حجر * ومنها السفر وهو خروج مديد لاينافى الاهلية ولاشيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا فى الصلوة فعند الشافعى رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضى الله تعالى عنها فرضت الصلوة ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على مامر اى فى فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر *

قوله وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكلف عن التصرفات فى ماله نظرا له قد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن التصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبى والجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف يتوقف على ان يحجره القاضى لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلابد فى ترجيح احد الجانبين من القضاء والثانى ان حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر الديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت اوعقارا لما روى ان معاذا رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو ممايجرى فيه النيابة فينوب القاضى منابه كما اذا اسلم عبد الذمى وابى الذمى ان يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى امر خاص قال فهذا ضرب حجر *قوله* التلجئة هى المواضعة المذكورة اى فى اصل التصرف اوفى قدر البدل اوفى جنسه على ما سبق فى باب الهزل الاانها لايكون الاسابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال فى المغرب التلجئة هو ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنا خلاف ظاهره وفى المبسوط ان معنى الجئ اليك دارى اجعلك ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجئ مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة *قوله* على ان لايصح تصرفه الامع الغرماء يعنى فى المال الذى

الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد *قوله* ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لايمتد قلت المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسيرة تمتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الأقدام * قوله* واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما اعرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولايذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لانسلم انه لايذم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته تعالى والصدقة فيما لايحتمل التمليك اسقاط لاغير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لايسر في الاكمال فلافائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة *

ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لايحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لايفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لاكفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لايثبت القصر الابعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة تصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت

بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به الشافعي رحمه الله على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يا كلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته اولا ينبغى ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدوا اى لا يرفعها لجوعة اخرى

قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر فى المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله قيل له معناه حكم للمسافر وافتى فى حقه * وضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فى اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرئ فى اثناء النهار فلابد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرئ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففى المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة *قوله* على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رحمه الله على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تناول بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فى سائر الرخص بالقياس اوبدلالة النص اوبالاجماع على عدم الفصل * اجيب عن الاول بان المعصية هو البغى والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذقد يوجد بدونه كالباغى او الابق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهى لمعنى منفصل عنه لا ينافى مشروعيته كالصلوة فى الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافى سببيته لحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافات النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن

عن المشروع فلان لايمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام * وعن الثانى بان الاثم وعدمه لايتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلابد فى الاية من تقدير فعل اى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل فى الحال اى فاكل حال كونه غير باغ ولاعاد فيجب ان يعتبر البغى والعداء فى الاكل الذى سيقت الاية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز فى الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد اى غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا مجاوز قدر مايسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولامتزود او غير باغ على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة *

ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا

فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا فى سقوط

حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لايأثم اثم القتل ولايؤاخذ

بحد اوقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى حقوق العباد حتى يجب

ضمان العدوان لانه جزاء مال لاجزاء فعل ويصلح اى الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا

ووجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان مايجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما

ذكر فى المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لاينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو

دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ماهو دائر والمراد به الكفارة

ويقع طلاقه عندنا لاعند الشافعى رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل

بالعقل بلا سهو وغفلة امر لايوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لامقام اليقظة والرضاء فيما

يبتنى عليهما كالبيع اذ لاحرج فى دركهما تقريره ان الاصل ان لايعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لايعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوزان فى الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لايقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فى جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو فى وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لاحرج فى درك اليقظة والرضاء ولايحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التى يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة

الشافعی رحمه‌الله فانه قال لوقام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء ثم عطف على قوله ويقطع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اى لسان الخاطیء خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره *

قوله ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفى الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤآخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لايجوز لان المؤاخذة انما هى على الجناية وهى القصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة * قوله * ويصلح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية فى القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة فى ثلث سنين تخفيفا على الخاطیء وقد صرح فخر الاسلام رحمه‌الله فى بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك فى بحث الصبى وعبارة فخر الاسلام رحمه‌الله ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لاتقابل مالا *قوله* اذ لاينفك اى الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر * قوله * ويقع طلاقه اى طلاق المخطیء كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعى رحمه‌الله لايقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطیء كالنائم وجوابه مذكور فى الكتاب وفى قوله لامقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لوكان البلوغ من عقل قائما مقام القصد فى الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد * وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشیء اذا كان ذلك الشیء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل فى النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة فى الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد فى النائم ووجود الرضى فى غيره مما لايعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شیء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن فى قوله لامقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لامقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذى يحتاج الى اثباته فى اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامة شیء مقامه لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشیء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلاحرج وكذا عدم الرضى فى المكره *قوله* كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد

القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره اوباقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة *

واما الذى من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضاء مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس اوقيد اوضرب وهذا معدم للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه لاينافى الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل اومباح كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان اومرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر اوحرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوءجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اى لاينافى الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعى فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعى رحمه الله اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لايكون واعلم انى اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لايتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل واذا لم يكن عذرا لايقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزانى ويقتص القاتلَ مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رحمه الله فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمى به اى بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها *

قوله واما الذى من غيره اى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير

الكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرعزى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال *قوله* ولا الاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل وارفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به * قوله * واصل الشافعي رحمه الله اى القاعدة التي قدرها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعيا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكرهين *قوله* وطلاق المولى بالضم اسم الفاعل من الايلاء يعني

يعنى لو اكره المولى على التطليق بعد مضى مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضى المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضى المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق *

والاكراه بالقتل والحبس سواء عنده واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اى الاقوال التى لا ينفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضاء بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضاء به منتفيان اما الاكراه فالرضاء بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضاء به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضاء به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضاء بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه *

قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده اى عند الشافعى رحمه الله سواء لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محى السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من يديه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك *قوله* واصلنا يعنى ان الاصل المقرر عند ابى حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ مايكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه

فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل *قوله* فالاقوال كلها لايحتمل ذلك يعنى ان شيئا من الاقوال لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر فى الطريقة البرعزية انه لاينظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور فانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة ومتى لم يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لايقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة * قوله * فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففى كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى فى جانب الحكم وان وجدا فى جانب السبب وفى الاكراه لم ينتف الاختيار فى السبب ولا فى الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ فى الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا امورا اربعة هى اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففى الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفى اختيار الحكم والرضى به وفى الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضى بهما ففى كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة فى الهزل ومع الفساد فى الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم فى الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان فى كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين فى الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر فى عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لايكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لايحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولايحتمل تخلف الحكم *

واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة رحمه الله فلان الرضاء بالسبب ثابت اى فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط فى جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال فى جانبها لان شرط الخيار فى جانب الزوج لايصح فى الخلع لما عرف ان الخلع يمين فى حقه معاوضة فى حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر

لايؤثر فى بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به *

قوله واذا اتصل اى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف اوحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخولة بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اى ان يتحد محلهما بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولامال وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه قد تحقق فى الهزل الرضاء بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلايقبل خيار الشرط * ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضاء والاختيار فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضاء فى السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لايؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلايؤثر فى الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لايجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلابد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لايمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لايمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا *قوله* وان كانت اى الاقوال مماينفسخ ويتوقف على الرضاء ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها فى محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلواجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضاء لان الرضاء منتف فى النوعين فينتفى النفاذ والنظر فى حد الاكراه من الضرب اوالحبس مفوض الى رأى الحاكم * قوله * وكذا اى مثل التصرفات التى ينفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اى عدم وجود المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود

المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لايبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلايثبت الحقوق بالشك *

والافعال منها مالايحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولوجعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير غصبا *

* قوله * والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل بشئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنى لو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة الحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل فلا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة للحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل وبرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى ان يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة فى الصورة المذكورة تجب على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه * وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى

وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل *

والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما *

---

* قوله * والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الاخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب * قوله * وان لم يلزم منه هذا

هو القسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابى يوسف رحمه الله لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم فى حق الاخر وعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما فى حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجئ على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفسه محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما فى وسعه وفى هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر فى الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل *

والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما فى ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره ليتخلص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح

لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهى اما من حقوق الله التى لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما فى حقوقه تعالى التى تحتمل السقوط فى الجملة

كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة وزنى المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ فى زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب *

* قوله * والحرمات انواع مامر كان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انه يكون حراما اومباحا اومرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى امان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون فى حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين فى الكتاب * قوله * والزنى يعنى زنى الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنى فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة * قوله * لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ فى فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولوفعل كان آثما كما فى الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكل واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو فى حق صاحبها لا فى حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك * قوله * والزنى قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد فى صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد *قوله* والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لوشرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد * قوله * وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهى حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة وهى اما فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له

كالصلوة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة لمن هو اهل للوجوب مؤبد لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات * وقوله * وزنى المرأة من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المرأة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنى حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجىء ولا يرخص فى غير الملجىء لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهى اى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هى الصلوة فيكون فى قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة *

ولما رخص زناها بالملجىء لا تحد بغير الملجىء للشبهة ويحد هو اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجىء يكون زناها مرخصا فينبغى انها ان زنت بالاكراه بغير الملجىء يكون فى زناها شبهة الرخصة فلا تحد واما الرجل فزناه لا يرخص بالملجىء فان زنى بغير الملجىء يحد لعدم شبهة الرخصة واما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه اى فى انه يرخص بالملجىء وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنهما لم تسقطا وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولى العصمة والتوفيق وبيده ازمة التحقيق *

---

* قوله * ويحد هو اى يحد الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجىء لان الاكراه الملجىء لا يكون رخصة فى حقه كما فى حق المرأة حتى يكون غير الملجىء شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل فى الاكراه الملجىء استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه رفع لذلك لاقضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة فى الرجال * قوله * واما فى حقوق العباد عطف على قوله اما فى حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة

فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لاتسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير اوطرفه لكن اتلاف مال المسلم فى نفسه ظلم وبالاكراه لايزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه و ان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن فى معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا انشاء الله تعالى ولما كان الحرمة التى لاتسقط لكن يحتمل الرخصة فى حقوق العباد مثلها فى حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهران فى قوله المراد باخويه حرمة لايحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه فى القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط فى الجملة بالاعذار بخلاف الايمان * قوله * ويجب الضمان اى يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان التلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلايسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان فى صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آله الا ان فى ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى * ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم سلوك طريق الهدى * انه ولى العصمة والتوفيق * ومنه الهداية الى سواء الطريق * وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة احسن الله تعالى العقبى فى اختتامها * واجرى الخيرات فيما بقى من شهورها وايامها * فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد * ورقم ما سمعت من الفوائد * وضبط ما ركبت له مطايا الفكر فى ظلماء الهواجر * واقتحمت له موارد السهر فى ظلم الدياجر * وودعت فى بغية جيب الدعة لذيذ الكرى * وعند الصباح يحمد القوم السرى * والحمد لله على نعمه العظام * ومنحه الجسام * والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ومنه التوفيق *

حمدا لمن منّ بفضله الصريح * بختام طبع كتابى التوضيح والتلويح * نفعنا الله تعالى بهما * واسبغ نعمه على مؤلفيهما * ومن نظر فيهما بعين الانصاف * وقبلهما بحسن القبول والاعتراف * وكان استئذان الطبع والتمثيل * باهتمام الفاضل الزكى الالمعى * والشاعر البليغ الاوحدى * المشتهر اسمه فى الاطراف * المعروف فضله فى الاكناف * المعتصم بالسنة والكتاب تخلصه * كما حرر فى اول هذا الكتاب نفسه * ثم سافر قبيل الشروع فى الطبع والتمثيل بنية التجارة الى طرف قزل بار فتوفيه الله تعالى قبل تمام الطبع بقرية تمتق حين رجوعه

الى بلدة قزان نور الله تعالى مضجعه * فوافق هذا البيت تأريخه * بيت * در فراقش چها الم دارم * ها نغم گفت غم وى دارم * وقد صادف تمام الطبع والتمثيل ونهاية التشكيل لاوائل جمادى الاولى من سنة احدى وثلثمائة والف * من هجرة من خلقه الله تعالى على اكمل وصف * على صاحبها افضل الصلوة والسلام * وعلى آله البررة الكرام * واصحابه الكملة العظام * بنظارة افقر العباد الى مغفرة البارى محمد صابر بن ملا حماد القزانى

مع علاوة الاتقان فى تحقيق النظر والمقابلة من طرف عمدة العقلاء

ناظر المعارف القزانية يوسف المشتهر بكونوال اللهم لا تضيع

اجرنا فى الحال والمال آمين *

***

فهرست الكتاب

خطايا المطبع الواقعة فى هذه النوبة

صحيفة	سطر	خطا	صواب	صحيفة	سطر	خطا	صواب	صحيفة	سطر	خطا	صواب
٢١	٦	جحجا	حججا	٩٤	١٦	كما	كما ان	١٥٧	٢٠	بالافر	بالاخر
٢٣	١٩	البعض	لبعض	—	٢٥	نحواً	نحو	١٧٢	٢١	بمعنى	بمنع
٣٢	٣٤	بتعجب	يتعجب	—	٢٦	دوا	ادوا	١٧٥	١١	متنهى	منتهى
٣٤	٣١	تحدد	اتحد	١٠٣	١١	أنه	ان	١٧٨	١٦	المجا	المجاز
٣٥	١٧	عوارض	عوارضه	١٠٤	١٦	الا	الا ان	١٨٥	١٣	قلبها	قبلها
٤٠	٣	فيجب	فيبحث	—	١٤	ان	له	١٩٢	٣٢	عدم	عد
٤٥	١٥	العلوم	المعلوم	١٠٨	٢٨	المجاز	المجازى	٢٠٩	٢٠	اطعامه	طعامه
٥٨	٥	اول	الاول	١٠٩	١٤	لطويل	طويل	—	٢٢	نقضيه	نقيضه
—	١٠	القرنية	القرينة	١١٠	١٩/٢٠	للاسبة	للابسة	٢١١	١٤	القى	التى
٨٠	٦	لانه	لان	١١١	٤	للاسبة	للابسة	٢٢٤	٢٠	مخروج	مخرج
٨٩	١٥	فيقضى	فيقتضى	١١٩	٢٤	اى	ان	٢٢٥	١٠	فاندج	فاندرج
٩٠	٦	فالنقل	فالنفل	١٣٣	٣١	واحد	الواحد	٢٣٥	١١	المهوم	لمفهوم
٩١	٢	فيجيب	فيجب			فى حالة		٢٣٦	٢	يكن	يمكن
٩٢	١٦	بفعل	بفعله	١٤٦	٧	بيان	بيانه	٢٦٦	٩	الملوكية	المملوكية
٩٣	٣	للجا	للجار	١٤٩	٢١	المتفاح	المفتاح	٢٧٧	٣(٦)	المبتدا	المبدا
—	١٠	ان	انه	١٥٣	٢٨	الدخول	المدخول	٢٧٨	١١	تقرير	تقدير
—	١٨	بعدعم	بعدهم	١٥٤	٣٣	مذكوره	مذكور	—	٢٩	مى	من

ص	س	خطا	صواب	ص	س	خطا	صواب	ص	س	خطا	صواب
٢٧٩	٢٢	محوف	محفوف	٣٨٤	٤	ويبتع	ويتبع	—	٣٢	بالظرر	بالطرد
—	٢٦	المتضافين	المتضايفين	٣٩٠	١٢	الاستثاء	الاستثناء	٤٩٥	٢٣	فاهيتج	فاهتيج
٢٨٦	٢٢	العدوم	المعدوم	٣٩٣	٦	الصضد	الصدر	٥٠٣	٨	الفساد لعلة	لفساد العلة
٢٨٧	٢٨	بكون	بكونه	٣٩٤	٢٩	العبض	البعض	٥٠٦	٤	ملطقا	مطلقا
٢٩٠	٥	اوردا	اوردوا	٣٩٦	١	بحسبب	بحسب	٥٠٩	٣٦	يكمى	يكفى
٣٠٤	٢٦	وان كان ما	وان كانا	٣٩٧	٧	جمع	جميع	٥٣١	٨	ادل	دل
٣٣٢	٧	القديرية	التقديرية	—	١٢	العمول	العموم	٥٣٥	١٢	وقف	وفق
٣٣٩	٢٢	الصدم	الصوم	٣٩٩	٥	تحريمه	تحريم	٥٤٠	٢	بعد	بعدم
٣٤٤	٢٢	جتها	جهتا	٤٠٧	١	الشافى	الشافعى	٥٤٢	١٦	الحادث	الحارث
٣٤٦	٣٢	صوم	اصوم	٤١٩	٢٦	المذهب	مذهب	٥٩٨	١٧	بالامر	بامر
٣٤٧	٢١	الطريق	الطريقة	٤٢٢	٢٩	يجب	يجاب	٦٠٦	١٤	تقام	تقادم
٣٥٦	٢	للجنس	للنجس	٤٣٩	٣٤	قوقف	توقف	٦٢٩	٥	فحوق	فحقوق
٣٦٣	٥	صواء	سواء	٤٤٢	١٤	الوجوده	الوجوه	٦٤٠	٢٩	يتعطلل	يتعطل
٣٦٤	٨	فسخ بعد	بعد فسخ	٤٦٤	٢٣	اعامة	عامة	٦٤٣	٢١	لان	لانه
٣٦٥	١٨	اخر	آخره	٤٦٩	١	والابل	والافلابل	٦٥٦	٣	الماكية	المالكية
٣٦٦	٥	كمامر	كما امر	٤٧٩	١٣	الحقيقة	لحقيقية				
٣٦٨	١٧	امو	امور	٤٨٥	١	بالعلل	بالغلل				
٣٦٩	٥	بالفغلة	بالغفلة	٤٨٨	٣٠	الاختلاف	باختلاف				
٣٨٣	١	قد قوس	عن قوس	—	٣٦	فلا	فلابد				